

(كتاب)

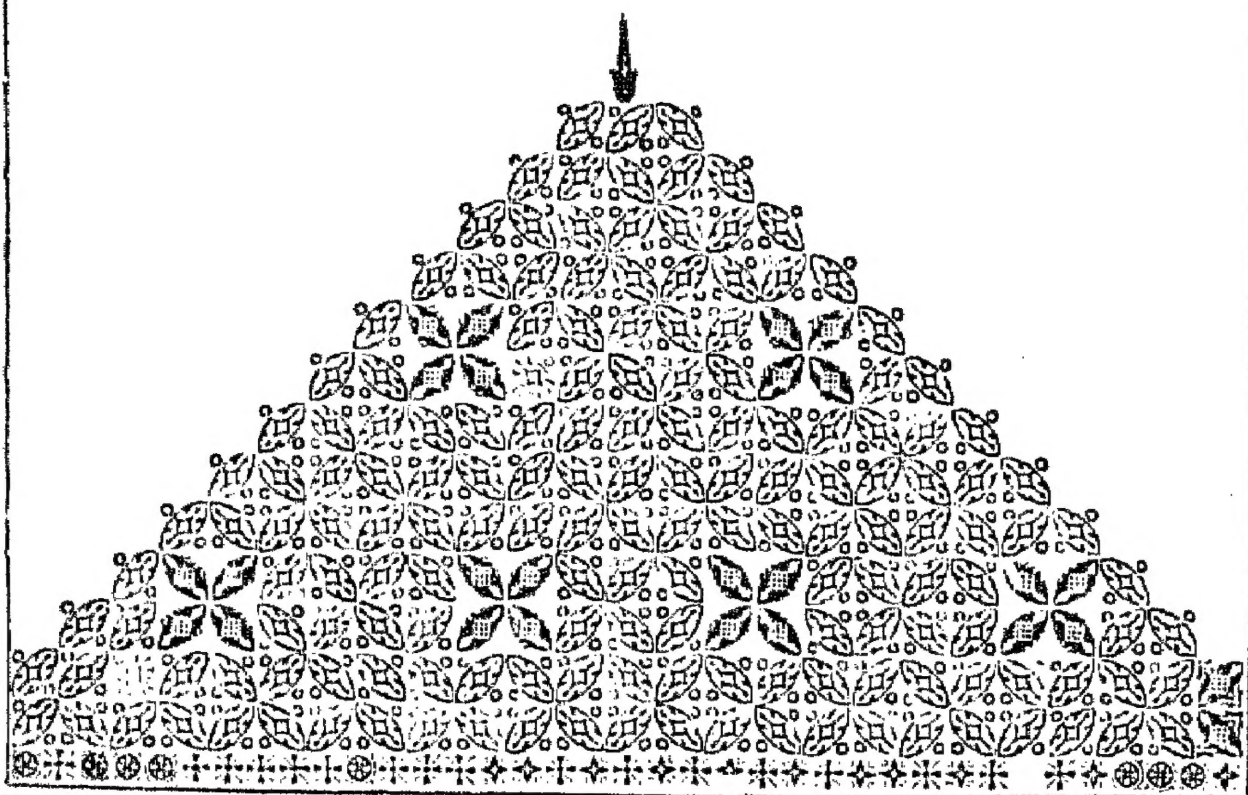
فلسفة القاضي الفاضل أحمد بن أحمد بن رشد  
الاندلسي المتوفى سنة ٥٩٥ هـ رحمه الله

\*(الطبعة الاولى)\*

\*(بالمطبعة العلمية بمصر سنة ١٣١٣)\*

\*(هجريه)\*

المكتبة الخديوية  
بمصر



## بسم الله الرحمن الرحيم

قال الفقيه الاجل الاوحد العلامة الصدر الكبير القاضي الاعلى أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشيد رضي الله عنه ورحمه (أما بعد) حمد الله بجميع محامده والصلاة على محمد عبده المطهر المصطفى ورسوله فان الغرض من هذا القول ان نفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلاسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به اما على جهة التندب واما على جهة الوجوب فنقول ان كان فعل الفلاسفة ليس شيئا كثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع أعني من جهة ماهي مصنوعات فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعها وانه كلما كانت المعرفة بصنعها اتم كانت المعرفة بالصانع اتم وكان الشرع قد ندب الى اعتبار الموجودات وحث على ذلك فبين ان ما يدل عليه هذا الاسم اما واجب بالشرع واما مندوب اليه واما ان الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله فاعترفوا بأولي الانصار وهم الذين آمنوا وحبوا انصارا على وجوب استعمال القياس العقلي



والشرعي معا ومثل قوله تعالى أولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما  
خلق الله من شيء وهذا نص بالبحث على النظر في جميع الموجودات واعلم  
ان من خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه ابراهيم عليه السلام فقال تعالى  
وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض الآية وقال تعالى أفلا  
ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت وقال الذين  
يتفكرون في خلق السموات والارض الى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى  
كثرة واذا تقرران الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها  
وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من الاستنباط المجهول من المعالم واستخراجه  
منه وهذا هو القياس أو بالقياس فواجب ان نجعل نظرا في الموجودات  
بالقياس العقلي وبين ان هذا النحو من النظر الذي دعا اليه الشرع وحث  
عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس وهو المسمى برهانا واذا كان الشرع  
قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان كان من الافضل أو الامر  
الضروري لمن أراد ان يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان ان  
يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها وماذا يخالف القياس البرهاني  
القياس الجدلي والقياس الخطي والقياس المغالطي وكان لا يمكن ذلك دون ان  
يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق وكم أنواعه وما منها قياس وما منها  
ليس بقياس وذلك لا يمكن أيضا أو يتقدم فيعرف قبل ذلك اجزاء القياس  
التي منها تقدمت أعني المقدمات وأنواعها ففقد يجب على المؤمن بالشرع  
المتمثل أمره بالنظر في الموجودات ان يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الاشياء  
التي تنزل من النظر منزلة الآلات من العمل فانه كما ان الفقيه يستنبط من الامر  
بالتفقه في الاحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها وما منها قياس  
وما منها ليس بقياس كذلك يجب على العارف ان يستنبط من الامر بالنظر في  
الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه بل هو احرى بذلك لانه اذا  
كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى فاعتبروا بالاولى الابصار وجوب معرفة

القياس الفقهي قبالحرى ان يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة  
القياس العقلى وليس لقائل ان يقول ان هذا النوع من النظر فى القياس  
العقلى بدعة اذ لم يكن فى المصدر الاول فان النظر ايضا فى القياس الفقهي  
وانواعه هو شئ استنبط بعد المصدر الاول وليس يرى انه بدعة فكذلك يجب  
ان نعتقد فى النظر فى القياس العقلى وله - ناسب ليس هذا موضع ذكره بل  
اكثر اصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلى الا طائفة من الخشوية قليلة  
وهم محجوجون بالنصوص واذا تقرر انه يجب بالشرع النظر فى القياس  
العقلى وانواعه كما يجب النظر فى القياس الفقهي فبين انه ان كان لم يتقدم احد  
من قبلنا بفحص عن القياس العقلى وانواعه انه يجب علينا ان نبتدى بالفحص  
عنه وان يستعين فى ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به فانه عسير او غير  
ممكن ان يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج اليه من  
ذلك كما انه عسير ان يستنبط واحد جميع ما يحتاج اليه من معرفة انواع القياس  
الفقهي بل معرفة القياس العقلى احرى بذلك وان كان غير ناقد فخص عن  
ذلك فبين انه يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى  
ذلك وسواء كان ذلك الغير مشاركالنا او غير مشارك فى الملة فان الآلة التى تصح  
بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا فى الملة او غير  
مشارك اذا كانت فيها شروط الصحة واعنى بغير المشارك من نظرى هذه الاشياء  
من القدماء قبل ملة الاسلام واذا كان الامر هكذا وكان كل ما يحتاج اليه من  
النظر فى امر القياس العقلية قد فحص عنه القدماء اتم فحص فقد ينبغي ان  
نضرب بايدينا الى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك فان كان كله صوابا قبلناه  
منهم وان كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه فاذا فرغنا من هذا الجنس من  
النظروحصات عندها الآلات التى بها ندر على الاعتبار فى الموجودات  
ودلالة الصنعة فيها فان من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ومن لا  
يعرف المصنوع لا يعرف الصانع فقد يجب ان نشرع فى الفحص عن



الموجودات على الترتيب والنحو الذي أفدناه من صناعة المعرفة بالاستقفايس  
البرهانية وبين أيضا أن هذا الغرض انما يتم لنا في الموجودات بتساول  
الفحص عنها واحد بعد واحد وان يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم على مثال  
ما عرض في علوم التعاليم فانه لو فرض صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة  
وكذلك صناعة علم الهيئة ورام انسان واحد من تلقاء نفسه ان يدرك مقادير  
الاجرام السماوية واشكالها وابعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ذلك  
مثل ان يعرف قدر الشمس من الارض وغير ذلك من مقادير الكواكب ولو  
كان أذكى الناس طبعاً الا بوحى أو شئ يشبه الوحي بل لو قيل له ان الشمس أعظم  
من الارض بنحو مائة وخمسين ضعفاً أو ستين لعهده هذا القول جنونا من قائله  
وهذا شئ قد قام عليه البرهان في علم الهيئة قياماً لا يشك فيه من هو من أصحاب  
ذلك العلم وأما الذي أخرج في هذا الى التمثيل بصناعة التعاليم فهذه صناعة  
أصول الفقه والفقه نفسه لم يكمل النظر فيها الا في زمن طويل ولو رام انسان  
اليوم من تلقاء نفسه ان يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظار من أهل  
المذاهب في مسائل الخلاف التي وضعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد  
الاسلام ما عدا المغرب لكان أهلاً أن يضحك منه لكون ذلك ممنوعاً مع وجود  
ذلك مفروغاً منه وهذا أمر بين بنفسه ليس في الصنائع العلمية فقط بل وفي  
العملية فانه ليس منها صناعة يقدر ان ينشأها واحد بعينه فكيف بصناعة  
الصنائع وهي الحكمة واذا كان هذا كذلك فقد يجب علينا ان الفينا ان تقدمنا  
من الامم السالفة نظراً في الموجودات واعتبارها بحسب ما اقتضته شرائط  
البرهان ان ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم فما كان منها موافقاً  
للحق قبلنا منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نهينا  
عليه وحذرنا منه وعذرناهم فقد تبين من هذا ان النظر في كتب القدماء  
واجب بالشرع ان كان مقرأهم في كتبهم ومقصودهم هو المقصد الذي حثنا  
الشرع عليه وان من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها وهو الذي

جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية  
 فقد صدق الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله وهو  
 باب النظر المؤدى الى معرفته حتى المعرفة وذلك غاية الجهل والبعث عن الله  
 تعالى وليس يلزم من انه ان غوى غاوب بالنظر فيها وزل زال امام من قبل نقص  
 فطرته وامام من قبل سوء ترتيب نظره فيها او من قبل غلبة شهواته عليه أو انه  
 لم يجد ما يرشده الى فهم ما فيها أو من قبل اجتماع هذه الاسباب فيه أو أكثر  
 من واحد منها ان تمنعها عن الذي هو اهل للنظر فيها فان هذا النحو من الضرر  
 الداخل من قبلها هو شئ لحقها بالعرض لا بالذات وليس يجب فيما كان نافعا  
 بطباعه وذاته ان يترك لمكان مضرته بوجوده فيه بالعرض ولذلك قال عليه  
 السلام للذي أمره بسقى العسل أخاه لاسهال كان فيه فتزيد الاسهال به لماسقاه  
 العسل وشك ذلك انه صدق الله وكذب بطن أخيه بل نقول ان مثل من منع  
 النظر في كتب الحكمة من هو اهل لها من أجل ان قوما من أراذل الناس قد  
 يظن بهم انهم ضالوا من قبل نظرهم فيها مثل من منع العطشان شرب الماء  
 البارد العذب حتى مات لان قوما شر قوابه فسا تو افان الموت عن الماء بالشرق  
 أمر عارض وعن العطش ذاتي وضروري وهذا الذي عرض له هذه الصناعة هو  
 شئ عارض لسا اثر الصناعة فكيف من فقيه كان الفقه سببا لقله تورعه وخوضه في  
 الدنيا بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم وصناعاتهم انما تقتضي بالذات الفضيلة  
 العملية فاذا لا يبعد ان يعرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية  
 ما عرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية واذا تقرر هذا كله وكنا نعتقد  
 معشر المسلمين ان شر يعتنا هذه الالهية حق وانها التي نهت على هذه السعادة  
 ودعت اليها التي هي المعرفة بالله جل وعز وبمخالفاته وان ذلك متقرر عند  
 كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق وذلك  
 ان طباع الناس متفاضلة في التصديق فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من  
 يصدق بالاقرار بل الجدية تصديق صاحب البرهان اذ ليس في طباعه أكثر



من ذلك ومنهم من يصدق بالاقاويل الخطيبة كتصديق صاحب البرهان  
 بالاقاويل البرهانية وذلك انه لما كانت شر يعتنا هذه الالهية قد دعت  
 الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل انسان الامن بحججها  
 عنادا بلسانه ولم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها الى الله تعالى لاغفاله لذلك من  
 نفسه ولذلك خص عليه السلام بالبعث الى الاجر والاسوداعى لتضمن  
 شر يعتنه طرق الدعاء الى الله تعالى وذلك صريح في قوله تعالى ادع الى سبيل  
 ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن (واذا كانت  
 هذه الشرائع حقا وداعية الى النظر المؤدى الى معرفة الحق فانما عشر المسلمين  
 نعلم على القطع انه لا يؤدى النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع فان الحق  
 لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له واذا كان هذا كذا فان ادى النظر البرهاني  
 الى نحو ما من المعرفة بوجود ما فلا يخلو ذلك الموجود ان يكون قد سكت عنه  
 في الشرع أو عرف به فان كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك وهو بمنزلة  
 ما سكت عنه من الاحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي وان كانت  
 الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقا لما ادى اليه البرهان  
 فيه أو مخالفا فان كان موافقا فلا قول هناك وان كان مخالفا طلب هناك تأويله  
 ومعنى التأويل هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية  
 من غير ان يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشيئيه  
 أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الاشياء التي عودت في تعريف أصناف  
 الكلام المجازي واذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الاحكام الشرعية فيكم  
 بالبحر ان يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان فان الفقيه انما عنده قياس ظني  
 والعارف عنده قياس يقيني ونحن نقطع قطعا ان كل ما ادى اليه البرهان  
 وخالفه ظاهر الشرع ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل  
 العربي وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن وما أعظم ازدياد  
 اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجر به وقصده هذا المقصد من الجمع بين

المعقول والمنقول بل نقول انه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما  
 أدى اليه البرهان الا اذا اعتبر الشرع وتصفت سائر اجزائه وجد في الفاظ  
 الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب ان يشهد وله هذا المعنى أجمع  
 المسلمون على انه ليس يجب ان تحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا ان  
 تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل واختلافه وفي المأول منها من غير المتأول  
 فلا شعريون مثلاً يتأولون آية الاستواء وحديث الغرول والمخنابلة تحمل ذلك  
 على ظاهره والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر  
 الناس وتباين مزاجهم في التصديق والسبب في ورود الظواهر المتعارضة  
 فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما فالي هذا المعنى وردت  
 الإشارة بقوله تعالى هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات الى قوله  
 والراسخون في العلم فان قال قائل ان في الشرع اشياء قد أجمع المسلمون على حملها  
 على ظواهرها واشياء على تأويلها واشياء اختلفوا فيها فهل يجب ان يودي  
 البرهان الى تأويل ما أجمعوا على ظاهره أو ظاهراً أجمعوا على تأويله قلنا  
 أما لو ثبت الاجماع بطريق يقيني لم يصح وان كان الاجماع فيها ظنياً فقد يصح  
 ولذلك قال أبو حامد وأبو المعالي وغيرهما من أئمة النظر انه لا يقطع بكفر من  
 خرق الاجماع في التأويل بل في امثال هذه الاشياء وقد يدل ذلك على ان الاجماع  
 لا يتقرر في النظر يات بطريق يقيني كما يمكن ان يتقرر في العمليات انه ليس  
 يمكن ان يتقرر الاجماع في مسألة ما في عصر ما الا بان يكون ذلك العصر عندنا  
 محصوراً وان يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا  
 اعني معلوماً أشخاصهم ومبلغ عددهم وان ينقل اليها في المسئلة مذهب كل  
 واحد منهم فيما انفصل تواترو ويكون مع هذا كله قد صح عندنا ان العلماء  
 الموجودين في ذلك الزمان متفقون على انه ليس في الشرع ظاهراً وباطناً وان  
 العلم بكل مسألة يجب أن لا يكتم عن أحد وان الناس طريقهم واحد في علم  
 الشريعة وأما وكثير من المصادر الاول قد نقل عنهم انهم كانوا يرون ان للشرع



ظاهرا و باطنا و انه ليس يجب ان يعلم بالباطن من ليس من اهل العلم به ولا  
 يقدر على فهمه مثل ما روى البخاري عن علي رضي الله عنه انه قال حدثوا  
 الناس بما يعرفون انريدون ان يكذب الله ورسوله ومثل ما روى من ذلك  
 عن جماعة من السلف فكيف يمكن ان يتصور اجتماع منقول الينا عن مسألة  
 من المسائل النظرية ونحن نعلم قطعا انه لا يخلو عصر من الاغصان من علماء  
 يرون ان في الشرع اشياء لا ينبغي ان يعلم بحقيقتها جميع الناس وذلك بخلاف  
 ما عرض في العمليات فان الناس كلهم يرون افشاءها لجميع الناس على السواء  
 ويكتفي في حصول الاجماع فيها بان تنتشر المسئلة فلا ينقل الينا فيها خلاف فان  
 هذا كاف في حصول الاجماع في العمليات بخلاف الامر في العمليات فان قلت  
 واذا لم يجب التكفير بمخرق الاجماع في التأويل اذ لا يتصور في ذلك اجماع فما  
 تقول في الفلاسفة من اهل الاسلام كابي نصر وابن سينا فان ابا حامدة قد  
 قطع بتكفيرهما في كتابه المعروف بالتهافت في ثلاث مسائل في القول بتقدم  
 العالم وبانه تعالى لا يعلم الجزئيات تعالى عن ذلك وفي تأويل ما جاء في حشر  
 الاجساد و احوال المعاد قلنا الظاهر من قوله في ذلك انه ليس بتكفيرهما باهما  
 في ذلك قطعا اذ قد صرح في كتاب التفرقة ان التكفير بمخرق الاجماع فيه  
 احتمال وقد تبين من قولنا انه ليس يمكن ان يتقرر اجماع في أمثال هذه  
 المسائل لما روى عن كثير من السلف الاول فضلا عن غيرهم ان ههنا تأويلات  
 لا يجب ان يفصح بها الا لمن هو من اهل التأويل وهم الراسخون في العلم لان  
 الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى والراسخون في العلم لانه اذا لم يكن  
 اهل العلم يعلمون التأويل لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من  
 الايمان به ما لا يوجد عند غير اهل العلم وقد وصفهم الله بانهم المؤمنون به وهذا  
 انما يحمل على الايمان الذي يكون من قبل البرهان وهذا لا يكون الا مع العلم  
 بالتأويل فان غير اهل العلم من المؤمنين هم اهل الايمان به الا من قبل البرهان  
 فان كان هذا الايمان الذي وصف الله به العلماء خاصا بهم فيجب ان يكون

بالبرهان وإذا كان بالبرهان فلا يكون العلم التأويل لأن الله عز وجل  
 قد أخبرنا لها تأويلها هو الحقيقة والبرهان لا يكون الأعلى الحقيقة وإذا كان  
 ذلك كذلك فلا يمكن أن يتقرر في التأويلات التي خص الله العلماء بها إجماع  
 مستفيض وهذا بين بنفسه عندهم أنصف وإلى هذا كله فقد نرى أن أبا حامد  
 قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب إليهم من أنهم يقولون أنه تعالى قدس  
 وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلاً بل يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها  
 وذلك أن علمنا معلوم للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره وعلم الله سبحانه  
 بالوجود على مقابل هذا فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود فنشبهه بالعلمين  
 أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة وذلك غاية  
 الجهل فاسم العلم إذا قيل على العلم المحدث والقديم فهو مقول باشتراك الاسم  
 المحض كما يقال كثير من الاسماء على المتقابلات مثل الجبال المقول على العظيم  
 والصغير والصريم المقول على الضوء والظلمة ولهذا ليس ههنا أحد يشمل العلمين  
 جميعاً كما توهمه المتكلمون من أهل زماننا وقد أفردنا في هذه المسئلة قولاً  
 حركنا إليه بعض أصحابنا وكيف يتوهم على المشائين أنهم يقولون أنه سبحانه لا يعلم  
 بالعلم القديم الجزئيات وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الانذارات  
 بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل وأن ذلك العلم المنذر يحصل للانسان في  
 النوم من قبل العلم الازلي المدبر لكل والمستولي عليه وليس يرون أنه لا يعلم  
 الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن بل ولا الكلمات فإن الكلمات المعلومة  
 عندنا معلومة أيضاً عن طبيعة الموجود والامر في ذلك بالعكس ولذلك ما قد أدى  
 إليه البرهان أن ذلك العلم منزوع عن أن يوصف بكلى أو بجزئى فلامعنى  
 للاختلاف في هذه المسئلة أعنى في تكفيرهم أو لا تكفيرهم (وأما مسئلة قدم  
 العالم) أو حدوثه فإن الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الأشعرية وبين  
 الحكماء المتقدمين يكاد أن يكون راجعاً للاختلاف في التسمية وبخاصة عند  
 بعض القدماء وذلك أنهم اتفقوا على أن ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات



طرفان وواسطة بين الطرفين فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفا في الوساطة  
فاما الطرف الواحد فهو موجود ووجد من شيء غيره وعن شيء أعني عن سبب فاعل  
ومن مادة والزمان متقدم عليه أعني على وجوده وهـ هذه هي حال الاجسام التي  
يدرك تـ كونها بالحس مثل تـ كون الماء والهواء والارض والحيوان والنبات  
وغير ذلك فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والاشعريين  
على تسميتها محدثة وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن  
شيء ولا تقدمه زمان وهذا أيضا اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديما  
وهـ هذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى الذي هو فاعل الكل  
وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره (وأما الصنف من الموجود الذي بين  
هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولا كنه موجود عن  
شيء أعني عن فاعل وهـ هذا هو العالم بأسره والكل منهم متفق على وجوده هذه  
الصفات الثلاث للعالم فان المتكلمين يسمون ان الزمان غير متقدم عليه او يلزمهم  
ذلك اذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والاجسام وهـ هم أيضا متفقون مع  
القدماء على ان الزمان المستقبل غير متناه وكذلك الوجود المستقبل وانما  
يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي والمتكلمون يرون أنه متناه وهذا  
هو مذهب أفلاطون وشيعته وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في  
المستقبل فهـ هذا الوجود الاخر لا مفر فيه بين أنه قد أخذ شبهة من الوجود  
الكائن الحقيقي ومن الوجود القديم فن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما  
فيه من شبه المحدث سماه محدثا وهو في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما  
حقيقيا فان المحدث الحقيقي فاسد ضرورة والقديم الحقيقي ليس له علة ومنهم من  
سماه محدثا أزليا وهو أفلاطون وشيعته لكون الزمان متناه عندهم من الماضي  
فالمذهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر فان  
الاراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد أعني ان تكون  
متقابلة كما ظن المتكلمون في هذه المسئلة أعني ان اسم القدم والحديث في العالم

بأسره هو من المتقابلة وقد تبين من قولنا ان الامر ليس كذلك وهذا كله مع ان  
 هذه الاراء في العالم ليست على ظاهر الشرع فان ظاهر الشرع اذا تصفح ظهر  
 من الآيات الواردة في الانبياء عن ايجاد العالم ان صورته محدثة بالحقيقة وان  
 نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين اعني غير منقطع وذلك ان قوله تعالى  
 وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء يقتضي  
 بظاهره ان وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزمانا قبل هذا الزمان  
 اعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركات الفلك وقوله تعالى  
 يوم تبدل الارض غير الارض والسموات يقتضي ايضا بظاهره ان وجودا ثانيا  
 بعد هذا الوجود وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان يقتضي بظاهره  
 ان السموات خلقت من شيء والمتكلمون ليسوا في قوله هم ايضا في العالم على  
 ظاهر الشرع بل متأولون فانه ليس في الشرع ان الله كان موجودا مع العدم  
 المحض ولا يوجد هذا فيه نصا أبدا فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه  
 الآيات ان الاجماع انعقد عليه والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجود العالم  
 قد قال به فرقة من الحكماء ويشبهه المختلفون في هذه المسائل الغريبة اما  
 مصيبون ماجورون وأما مخطئون معذرون فان التصديق بالشئ من قبل  
 الدليل القائم في النفس هو شئ اضطراري لا اختياري اعني انه ليس لنا  
 ان لا نصدق أو نصدق كما لنا ان نقوم أو لا نقوم واذا كان من شرط التكليف  
 الاختيار بالمصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له اذا كان من أهل العلم  
 معذورا ولذلك قال عليه السلام اذا اجتمع الحاكم فأصاب فله اجران وان أخطأ  
 فله اجر وای حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود فانه كذا أوليس بكذا  
 وهؤلاء الحكماء هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل وهذا الخطأ المصفوح  
 عنه في الشرع انما هو الخطأ الذي يقع من العلماء اذا نظروا في الاشياء  
 الغريبة التي كفهم الشرع النظر فيها واما الخطأ الذي يقع من غير هذا  
 الصنف من الناس فهو انهم محض وسواء كان الخطأ في الامور النظرية



أو العملية فكان الحاكم الجاهل بالسنة إذا أخطأ في الحكم لم يكن معذورا كذلك  
الحاكم على الموجودات إذا لم توجد فيه شروط الحكم فليس بمعذور بل هو  
أما آثم وأما كافر وإذا كان يشترط في الحكم في المحال والمحرام أن يجمع  
له أسباب الاحتياط وهو معرفة الأصول ومعرفة الاستنباط من تلك الأصول  
بالقياس فكما لا يخفى أن يشترط ذلك في الحاكم على الموجودات أعني أن يعرف  
الأوائل العقلية ووجه الاستنباط منها وبالجملة فالخطأ في الشرع على ضربين  
أما خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ كما  
يعذر الطبيب الماهر إذا أخطأ في صناعة الطب والمحكم الماهر إذا أخطأ في  
الحكم ولا يعذر فيه من ليس من أهل ذلك الشأن وأما خطأ ليس يعذر فيه أحد  
من الناس بل أن وقع في مبادئ الشريعة فهو كافر وإن وقع فيما بعد المبادئ  
فهو بدعة وهو هذا الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الأشياء التي تفضي جميع  
أصناف طرق الدلائل إلى معرفتها فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة  
لجميع وهو هذا مثل الإقرار بالله تبارك وتعالى وبالنبوات وبالسعادة  
الآخراوية والشقاء الآخراوية وذلك أن هذه الأصول الثلاثة تؤدي إليها  
أصناف الدلائل الثلاثة التي لا يعرف أحدها من الناس عن وقوع التصديق  
لها من قبلها والذي كاف معرفته أعني الدلائل الخطبية والجسدية والبرهانية  
فالجاحل لا مثال هذه الأشياء إذا كانت أصلا من أصول الشرع كافر معاند  
بلسانه دون قلبه أو بغفلة عن التعرض إلى معرفة دلائلها لأنه إن كان من  
أهل البرهان فقد جعل له سبيل إلى التصديق بها بالبرهان وإن كان من أهل  
الجدل فبالجدل وإن كان من أهل الموعظة فبالموعظة ولذلك قال عليه السلام  
أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ويؤمنون بي يريد بأي طريق  
اتفق لهم من طريق الإيمان الثلاث وأما الأشياء التي تخفى عنها العلم إلا بالبرهان  
وقد تلافى الله فيها العبادة الذين لا سبيل لهم إلى البرهان إما من قبل فطرهم  
وإما من قبل عاداتهم وإما من قبل عدمهم أسباب العلم بأن ضرب لهم أمثالها

وأشباهاها ودعاهم الى التصديق بتلك الامثال اذ كانت تلك الامثال يمكن ان  
 يقع التصديق بها بالدلالة المشتركة لكافة الجميع أعني الجدلية والخطبية وهذا هو  
 السبب في ان انقسم الشرع الى ظاهر وباطن فان الظاهر هو تلك الامثال  
 المضروبة لتلك المعاني التي لا تنجلي الا لاهل البرهان وهذه هي أصناف تلك  
 الموجودات الاربعة أو الخمسة التي ذكرها أبو حامد في كتاب التفرقة واذا اتفق  
 كما قلنا ان تعلم الشيء بنفسه بالطرق الثلاث لم يحتاج ان يضرب له امثالا وكان  
 على ظاهره لا يتطرق اليه تأويل وهذا النحو من الظاهر ان كان في الاصول  
 كالمتأول له كافر مثل من يعتقد انه لا سعادة اخراوية ههنا ولا شقاء وانه انما  
 قصد بهذا القول ان يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم وانها  
 حيلة وانه لا غاية للانسان الا وجوده المحسوس فقط واذا تقررت هذه فقد ظهر لك  
 من قولنا ان ههنا ظاهر من الشرع لا يجوز تأويله فان كان تأويله في المبادئ  
 فهو كفر وان كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة وههنا أيضا ظاهر يجب على  
 اهل البرهان تأويله وجماعهم اياه على ظاهره كفر وتأويل غير اهل البرهان له  
 واخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة ومن هذا الصنف آية الاستواء  
 وحديث النزول ولذلك قال عليه السلام في السوداء اذا أخبرته ان الله في  
 السماء اعتقها فانها مؤمنة اذ كانت ليست من اهل البرهان والسبب في ذلك  
 ان الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق الا من قبل التخيل أعني انه  
 لا يصدقون بالشئ الا من جهة ما يتخيلونه يعسر وقوع التصديق لهم بوجود  
 ليس منسوب الى شئ متخيل ويدخل ايضا على من لا يفهم من هذه النسبة الا  
 الممكن وهم الذين شدوا على رتبة الصنف الاول قليلا في النظر اعتقادا الجسمية  
 ولذلك كان الجواب لهؤلاء في امثال هذه انها من المتشابهة وان الوقف في قوله  
 تعالى وما يعلم تأويله الا الله واهل البرهان مع انهم مجمعون في هذا الصنف  
 انه من المؤل فقد يختلفون في تأويله وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة  
 البرهان وههنا صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين يقع فيه

شك فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله ويلحقه  
 آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء وذلك لغو اصفة هذا  
 الصنف واشتباهاه والخطئ في هذا معذور أعني من العلماء فان قيل فاذا تبين ان  
 الشرع في هذا على ثلاث مراتب فمن اى هذه المراتب الثلاث هو عندكم ما جاء  
 في صفات المعاد واحواله فنقول ان هذه المسئلة الامر فيها بين انهما من الصنف  
 المختلف فيه وذلك اننا نرى قوما ينسبون انفسهم الى البرهان يقولون ان  
 الواجب جعلها على ظاهرها اذ كان ليس ههنا برهان يؤدي الى استحالة الظاهر  
 فيها وهذه طريقة الاشعرية وقوم اخر ممن يتعاطى البرهان يتأولونها وهؤلاء  
 يختلفون في تأويلها اختلافا كثيرا وفي هذا الصنف هو ابو حامد مددود وكثير  
 من المتصوفة ومنهم من يجمع فيها التأويلين كما يفعل ذلك ابو حامد في بعض  
 كتبه ويشبه ان يكون الخطئ في هذه المسئلة من العلماء معذور والمصيب  
 مشكورا أو مأجورا وذلك اذا اعترف بالوجود وتأول فيها نحو من انحاء  
 التأويل أعني في صفة المعاد ولا في وجوده اذا كان التأويل لا يؤدي الى نفي  
 الوجود وانما كان جحد الوجود في هذه كفرا لانه في أصل من أصول الشريعة  
 وهو مما يقع التصديق به في الطرق الثلاث المشتركة للاجر والاسود وأما من  
 كان من غير أهل العلم فالواجب جعلها على الظاهر وتأويلها في حقه كفر لانه  
 يؤدي الى الكفر ولذلك ما نرى ان من كان من الناس فرضه الايمان بالظاهر  
 والتأويل في حقه كفر لانه يؤدي الى الكفر فمن أفشاه له من أهل التأويل  
 فقد دعه الى الكفر والداعي الى الكفر كافر ولهذا ما لا يجب الاثبات  
 التأويلات الا في كتب البراهين لانها اذا كانت في كتب البراهين لم يصل اليها  
 الا من هو من أهل البرهان وأما اذا ثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها  
 الطرق الشعرية والخطبية أو الجدلية كما يصنعها أبو حامد فخطأ على الشرع وعلى  
 الحكمة وان كان الرجل انما قصده خيرا وذلك انه رام ان يكثر أهل العلم بذلك  
 ولا يكن كثير بذلك الفساد ليس بدون كثرة أهل العلم وطرق بذلك قوم الى



ثلب الحكمة وقوم الى ثلب الشريعة وقوم الى الجمع بينهما ويشبه ان يكون  
 هذا أحدهما مقاصده يكتبه والدليل على انه رام بذلك تنبيه القطار انه لم يلزم  
 مذهبا من المذاهب في كتبه بل هو مع الاشاعة اشعري ومع الصوفية صوفي  
 ومع الفلاسفة فيلسوف وحتى انه كما قيل شعر

يوما يمان اذا لاقيت ذا يمن \* وان لقيت معديا فعديان

والذي يجب على أئمة المسلمين ان ينهوا عن كتبه التي تتضمن العلم الامن كان  
 من اهل العلم كما يجب لهم ان ينهوا عن كتب البرهان من ليس اهلها وان  
 كان الضرر الداخلى على الناس من كتب البراهين اخف لانه لا يقف على كتب  
 البرهان في الاكثر الا اهل الفطر الفاتقة وانما يؤتى هذا الصنف من عدم  
 الفضيلة العامة والقراءة على غير ترتيب وأخذها من غير معلم ولا كن سعيها  
 بالجملة صادما لادعاء الشرع لانه ظلم لافضل اصناف الناس وافضل اصناف  
 الموجودات اذ كان العدل في افضل اصناف الموجودات ان يعرفها على كنهها  
 من كان معدا معرفتها على كنهها وهم افضل اصناف الناس فانه على قدر عظم  
 الموجود يعظم الجور في حقه الذي هو الجهل به ولذلك قال تعالى ان الشرك  
 لظلم عظيم فهذا ما رأينا ان نشبهه في هذا الجنس من النظر أعني التكلم بين  
 الشريعة والحكمة وأحكام التأويل في الشريعة ولولا شهرة ذلك عند الناس  
 وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها لما استخرنا ان نكتب في ذلك حرفا ولا ان  
 نعتذر في ذلك لاهل التأويل بعذر لان شأن هذه المسائل ان تذكر في كتب  
 البرهان والله الهادي والموفق للصواب وينبغي ان تعلم ان مقصود الشرع  
 انما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر  
 الموجودات على ما هي عليه وبخاصة الشريعة منها ومعرفة السعادة الاخرى  
 والشقاء الاخرى والعمل الحق هو امتثال الافعال التي تفيد السعادة  
 وتجنب الافعال التي تفيد الشقاء والمعرفة به هذه الافعال هو الذي يسمى العلم  
 العملي وهذه تنقسم قسمين احدهما افعال ظاهرة بدنية والعلم به هو الذي

يسمى الفقه والقسم الثاني افعال نفسانية مثل الشكر والصبر وغير ذلك من  
 الاخلاق التي دعا اليها الشرع او نهى عنها والعلم بهذه هو الذي يسمى الزهد  
 وعلوم الاخرة والى هذا نجا ابو حامد في كتابه ولما كان الناس قد اضرخوا عن  
 هذا الجنس وخاصوا في الجنس الثاني وكان هذا الجنس املك بالتقوى التي  
 سبب السعادة سمى كتابه احياء علوم الدين وقد خرجنا عما كنا بسبيله فخرج  
 فنقول لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق وكان التعليم  
 صنفين تصورا وتصديقا كما بين ذلك اهل العلم بالكلام وكانت طرق  
 التصديق الموجودة للناس ثلاث البرهانية والجدلية والخطبية وطرق التصور  
 اثنتان اما الشيء نفسه وامامته وكان الناس كلهم ليس في طباعهم ان يقبلوا  
 البراهين والاقاويل الجدلية فضلا عن البرهانية مع ما في تعليم الاقاويل  
 البرهانية من العسر والحاجة في ذلك الى طول الزمان لمن هو اهل لتعلمها وكان  
 الشرع انما هو مقصوده تعليم الجميع وحب ان يكون الشرع يشتمل على جميع  
 انحاء طرق التصديق وانحاء طرق التصور ولما كانت طرق التصديق منها  
 ما هي عامة لاكثر الناس اعني وقوع التصديق من قبلها وهي الخطبية  
 والجدلية والخطبية اعم من الجدلية ومنها ما هي خاصة ولاقل الناس وهي  
 البرهانية وكان الشرع مقصوده الاول العناية بالاكثر من غير اغفال لتبنيه  
 الخواص كانت اكثر الطرق المصريح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة  
 للاكثر في وقوع التصور والتصديق وهذه الطرق هي في الشريعة على  
 أربعة اصناف احدها ان تكون مع انها مشتركة خاصة في الامرين جميعا اعني  
 ان تكون في التصور والتصديق يقينية مع انها خطبية او جدلية وهذه  
 المقاييس هي المقاييس التي عرض لمقدماتها مع كونها مشهورة او مظنونة ان  
 تكون يقينية وعرض لنتائجها ان اخذت انفسها دون مثالاتها وهذا الصنف  
 من الاقاويل الشرعية ليس له تأويل والجاهل له او المتأول كافر والصنف  
 الثاني ان تكون المقدمات مع كونها مشهورة او مظنونة يقينية وتكون

النتائج مما لا يتصور ان يقدحها او يمتدحها وهذا يتطرق اليه التأويل أعني  
لنتائج والثالث عكس هذا وهو ان تكون النتائج هي الامور التي قصد  
انتاجها نفسها وتكون المقدمات مشهورة أو مضمونة من غير ان يعرض لها ان  
تكون يقينية وهذا ايضا لا يتطرق اليه التأويل أعني لنتائج وقد يتطرق  
لمقدماته والرابع ان يكون مقدماته مشهورة أو مضمونة من غير ان يعرض  
لها ان تكون يقينية وتكون نتائجها مما لا يقصد انتاجه وهذه فرض  
الخواص فيها التأويل وفرض الجمهور امرارها على ظاهرها وبالجملة فكل  
ما يتطرق اليه من هذه التأويل لا يدرك الا بالبرهان ففرض الخواص فيه هو  
ذلك التأويل وفرض الجمهور هو جعلها على ظاهرها في الوجهين جميعا أعني في  
التصور والتصديق اذ كان ليس في طباعهم أكثر من ذلك وقد يعرض للنظر  
في الشريعة تأويلات من قبل تفاضل الطرق المشتركة بعضها على بعض في  
التصديق أعني اذا كان دليل التأويل أتم اقناعا من دليل الظاهر وامثال هذه  
التأويلات هي جهورية ويمكن ان يكون فرض من بلغت قواهم النظرية  
الى القوة الجدلية وفي هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الاشعرية والمعتزلة  
وان كانت المعتزلة في الاكثر اوثق اقوالا واما الجمهور والذين لا يقدر على أكثر  
من الاقوال بل الخطيئة فغرضهم امرارها على ظاهرها ولا يجوز ان يعلموا ذلك  
التأويل أصلا فاذا الناس على ثلاثة اصناف صنف ليس هو من أهل التأويل  
أصلا وهم الخطبيون الذين هم الجمهور الغالب وذلك انه ليس يوجد أحد سليم  
العقل يعرى من هذا النوع من التصديق وصنف هو من أهل التأويل  
الجدلي وهوؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة وصنف هو من  
أهل التأويل اليقيني وهوؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة أعني صناعة  
الحكمة وهذا التأويل ليس ينبغي ان يصرح به لاهل الجدل فضلا عن  
الجمهور ومنى صرح بشئ من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها وبخاصة  
التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالصرح له



والمصرح الى الكفر والسبب في ذلك أن مقصوده ابطال الظاهر واثبات  
 المؤول فاذا ابطال الظاهر عنده من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده  
 اداه ذلك الى الكفر ان كان في أصول الشريعة قالتا ويلات ليس ينبغي أن  
 يصرح به لجمهور ولا تثبت في الكتب الخطبية أو الجدلانية اعني الكتب التي  
 الاقاويل الموضوعه فيها من هذين الجنس كما صنع ذلك أبو حامد ولهذا يجب  
 ان يصرح ويقال في الظاهر الذي الاشكال في كونه ظاهرا بنفسه للجميع  
 وكون معرفة تأويله غير ممكن فيهم انه متشابه لا يعلمه الا الله وان الوقف يجب  
 هنا في قوله عز وجل وما يعلم تأويله الا الله وبمثل هذا يأتي الجواب في السؤال  
 عن الامور الغامضة التي لا سبيل للجمهور رالي فهمها مثل قوله تعالى  
 ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أتيتم من العلم الا قليلا وما  
 المصرح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافرا لما كان دعائه للناس الى الكفر وهو  
 صد دعوى الشارع وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة في أصول الشريعة كما  
 عرض ذلك لقوم من أهل زماننا قد شهدنا منهم أقواما ظنوا أنهم تفلسفوا  
 وانهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه اعني  
 لا تقبل تأويلات وان الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور وفصاروا  
 يتصرح بهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سببا لهلاك الجمهور وهلاكهم  
 في الدنيا والآخرة ومثال مقصدهم ولا مع مقصد الشارع مثال من قصد الى  
 طبيب ماهر قصد حفظ صحة جميع الناس وازالة الامراض عنهم بان وضع لهم  
 اقاويل مشتركة التصديق في وجوب استعمال الأشياء التي تحفظ صحتهم وتزيل  
 امراضهم وتجنب اضدادها اذ لم يمكنه فيهم ان يصير جميعهم اطباء لان الذي يعلم  
 الأشياء الحافظة للصحة والمزيل للامراض بالطرق البرهانية هو الطبيب فتصدي  
 هذا الى الناس وقال لهم ان هذه الطرق التي وضع لكم هذا الطبيب ليست  
 بحق وشرع في ابطالها حتى بطلت عندهم او قال أن لها تأويلات فلم يفهموها  
 ولا وقع لهم من قبلها تصديق في العمل افترى الناس الذين حالهم هذه الحال

يفعلون شيئا من الاشياء النافعة في الصحة وازالة المرض او يقدرون - هذا المصريح  
 لهم بابطال ما كانوا يعتقدون فيها ان يستعملوها معهم اعني حفظ الصحة لا بل ما  
 يقدرون على استعمالها معهم ولا هم يستعملونها في شملهم الهلاك - هذا ان  
 صرح لهم بتأويلات صحيحة في تلك الاشياء - كونهم لا يفهمون ذلك التأويل  
 فضا - لان صرح لهم بتأويلات فاسدة لانهم يقولون بهم الامران لا يروا ان  
 ههنا صحة يجب ان تحفظ ولا مرضا يجب ان يزال فضا - لا عن ان يروا ان ههنا  
 اشياء تحفظ الصحة وتزيل المرض وهذه هي حال من يصريح بالتأويل للجمهور  
 ولمن ليس هو باهل له مع الشرع واذلك هو مفسد له وصاد عنه والصاد عن  
 الشرع كافر وانما كان هذا التمثيل يقينيا وليس بشعري كما لقاثل ان يقول لانه  
 صحيح التناسب وذلك ان نسبة الطبيب الى صحة الابدان نسبة الشارع الى صحة  
 النفس اعني ان الطبيب هو الذي يطلب ان يحفظ صحة الابدان اذا وجدت  
 ويستتردها اذا دامت والشارع هو الذي يبتغي هذا في صحة النفس وهذه  
 الصحة هي المسماة تقوى وقد صرح الكتاب العزيز بطاها بالافعال الشرعية  
 في غير ما آية فقال تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم  
 تتقون وقال تعالى ان ينال الله مخرجها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم وقال  
 ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر الى غير ذلك من الايات التي تضمنها الكتاب  
 العزيز من هذا المعنى فالشارع انما يطلب بالعلم الشرعي او العمل الشرعي  
 هذه الصحة وهذه الصحة هي التي ترتب عليها السعادة الاخرى وية وعلى ضدها  
 الشقاء الاخرى فقتدبين لك من هذا انه ليس يجب ان تثبت التأويلات  
 الصحيحة في الكتب الجهورية فضلا عن الفاسد والتأويل الصحيح هي الامانة  
 التي جعلها الانسان فاني ان يحملها واشفق منها جميع الموجودات اعني المذكورة  
 في قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال الاية ومن  
 قبل التأويلات والظن بانها يجب ان يصريح بها في الشرع نشأت فسرقة  
 الاسلام حتى كفر بعضهم ببعضها وبدع بعضهم بعضها وبخاصة الفاسدة منها

فأولت المعتزلة آيات كثيرة واحاديث كثيرة وصرحوا بتأويلهم للجمهور وكذلك  
فعلت الاشعرية وان كانوا اقل تأويلا فوقعوا الناس من قبل ذلك في شينين  
وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل الفرق يبق وزائد الى  
هذا كله ان طرقهم التي سلكوها في اثبات تأويلاتهم ليس وافيهة الامع الجمهور  
ولامع الخواص لكونها اذا تؤملت ناقصة عن شرائط البرهان وذلك يقف  
عليه بادنى تأمل من عرف شرائط البرهان بل كثير من الاصول التي بنت  
عليها الاشعرية معارفها هي سوفسطائية فانها تجدد كثيرا من الضروريات مثل  
ثبوت الاعراض وتأثير الاشياء بعضها في بعض ووجود الاسباب  
الضرورية للمسببات والصور الجوهريّة والوسائط ولقد تعدى نظارهم في  
هذا المعنى على المسلمين ان فرقة من الاشعرية كفرت من ليس يعرف وجود  
البارى بالطرق التي وضعوها لمعرفة في كتبهم وهم الكافرون  
والضالون بالحقيقة ومن هنا اختلفوا فقال قوم اول الواجبات النظر وقال قوم  
الايمان اعنى من قبل انهم لم يعرفوا الى الطرق هي الطرق المشتركة للجميع  
التي دعا الشرع من ابوابها جميع الناس وظنوا ان ذلك طريق واحد فخطئوا  
مقصد الشارع وضلوا واضلوا فان قيل فاذا لم تكن هذه الطرق التي سلكها  
الاشعرية ولا غيرهم من أهل النظر هي الطرق المشتركة الى قصد الشارع  
لتعليم الجمهور بها وهي التي لا يمكن تعليمهم بغيرها فاي الطرق هي هذه الطرق  
في شريعتنا هذه قلنا هي الطرق التي ثبتت في الكتاب العزيز فقط فان  
الكتاب العزيز اذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس  
والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة واذا تؤمل الامر فيها ظهر انه  
ليس يلغى طرق مشتركة لتعليم الجمهور افضل من الطرق المذكورة فيه  
فمن حرفها بتأويل لا يكون ظاهرا بنفسه أو أظهر منها للجميع وذلك شئ غير  
موجود فقد أبطل حكمها وأبطل فعلها المقصود في افادة السعادة الانسانية  
وذلك ظاهر جدا من حال الصدر الاول وحال من أتى بعدهم فان الصدر الاول



لغنا صار الى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الاقاويل دون  
تأويلات فيها ومن كان منهم وقف على التأويل لم ير ان يصرح به وأمام من أتى  
بعدهم فانهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم وكثراختلافهم وارتفعت  
محببتهم وتفرقوا فراقا فيجب على من أراد ان يرفع هذه البدعة عن الشريعة  
ان يعمد الى الكتاب العزيز فيلتمط منه الاستدلالات الموجودة في شيء  
شيء مما كلفنا اعتقاده ومجتهد في نظره الى ظاهرها ما أمكنه من غير ان يتأول  
من ذلك شيئا الا اذا كان التأويل ظاهرا بنفسه أعني ظهورا مشتركا للجميع فان  
الاقاويل الموضوعية في الشرع لتعليم الناس اذا تؤملت يشبهه ان يبلغ من  
نصرتها الى حد لا يخرج عن ظاهرها ما هو منها ليس على ظاهره الا من كان من  
أهل البرهان وهذه الخاصة ليست توجد لغيرها من الاقاويل فاذا الاقاويل  
الشرعية المصريح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على  
الاعتزاز بها انها لا يوجد ما تم اقتناعا وتصديقا للجميع منها والثانية انها  
تقبل النصرة بطبيعتها الى ان تنتهي الى حد لا يقف على التأويل فيها ان كانت  
مما فيها تأويل لأهل البرهان والثالثة انها تتضمن التنبيه لأهل الحق  
على التأويل الحق وهذا ليس يوجد دلا في مذاهب الاشعرية ولا في مذاهب  
المعتزلة أعني ان تأويلاتهم لا تقبل النصرة ولا تتضمن التنبيه على الحق ولا  
هي حق ولهذا كثرت البدع وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه وانا انشاء  
الله في العمر فسنثبت فيه قدر ما يسر لنا منه فعسى ان يكون ذلك مبدءا لمن يأتي  
بعدها فان النفس مما تخال هذه الشريعة من الاهواء الفاسدة والاعتقادات المخرقة  
في غاية الحزن والتألم وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه  
الى الحكمة فان الاذية من الصديق هي أشد اذية من العدو أعني ان الحكمة  
هي صاحبة الشريرة والاخت الرضية فالاذية ممن ينسب اليها أشد الاذية  
مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة وهما المصطحبان بالطبيع  
المتحابتان بالجواهر والغريزة وقد اذاها ايضا كثير من الاصدقاء الجاهل من

ينسبون انفسهم اليها وهي الفرق الموجودة فيها والله يسدد الكل و يوفق الجميع لمحبتة و يجمع قلوبهم - م على تقواه و يرفع عنهم البغض و الشنا ان بفضلته و رحمة و قد رفع الله كثير من هذه الشرور و الجبهالات و المسالك المضلات بهذا الامر الغالب و طرق به الى كثير من الخيرات و بخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر و رغبوا في معرفة الحق و ذلك انه دعا الجمهور من معرفة الله الى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين و انحط عن تشغيب المتكاملين و اتيه الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشريعة

كتاب الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة و تعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزبغة و البديع المضلة تصنيف الشيخ العلامة أبو الوليد بن رشد

بسم الله الرحمن الرحيم قال الشيخ أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد (و بعد) \* حمد الله الذي اختص من يشاء بحكمته و وفقهم لفهمهم - م شريعته و اتباع سنته و اطاع من مكنون علمه و مفهوم وحيه و مقصده رسالة نبيه الى خلقه على ما استبان به عندهم زيع الزائغين من أهل ملته و تخويف المبطلين من أمته و انكشف لهم ان من التأويل ما لم يأذن الله و رسوله به و صد لوائه التامة على أمين وحيه و خاتم رساله و على آله و اسرته فانه لما كنا قد بينا قبل هذا في قول افردناه مطابقة الحكمة للشرع و امر الشريعة بها و قلنا هناك ان الشريعة قسمان ظاهر و مؤول و ان الظاهر منها فرض الجمهور و ان المؤول هو فرض العلماء و أما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره و ترك تأويله و انه لا يحل للعلماء ان يفصحوه و تأويله للجمهور كما قال على رضى الله عنه حدثوا الناس بما يفهمون اريدون ان يكذب الله و رسوله ف قد رأيت ان أخص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها و نتحرى في ذلك كله

مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم بحسب الجهد والاستطاعة فان الناس قد  
اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة حتى حدثت فرق  
ضالة وأصناف مختلفة كل واحد منهم يرى انه على الشريعة الاولى وان من  
خالفه امام مبتدع واما كافر مستباح الذمة والمال وهذا كله عدول عن مقصد  
الشارع وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة واشهر هذه  
الطوائف في زماننا هذه الاربعة الطائفة التي تسمى بالاشعرية وهم الذين يرى  
اكثر الناس اليوم انهم اهل السخفة والتي تسمى بالمعتزلة والطائفة التي تسمى  
بالماتنمية والطائفة التي تسمى بالخشوية وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في  
الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثير من الفاظ الشرع عن ظاهرها الى  
تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات وزعموا انها الشريعة الاولى التي قصد  
بالحمل على جميع الناس وان من زاغ عنها فهو امارا كافرا وامام مبتدع واذا ثوبت  
جميعها وتوكل مقصد الشرع ظهر ان جملها اقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة  
وانما اذكر من ذلك ما يجري مجرى العقائد الواجبة في الشرع التي لا يتم الايمان  
الابها واتحري في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم دون ما جعل أصلا  
في الشرع وعقيدة من عقائده من قبل التأويل الذي ليس بصحيح وأبتدئ من  
ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن يعتقده الجهور في الله تبارك وتعالى  
والطرق التي سلكهم في ذلك وذلك في الكتاب العزيز ونبدأ من ذلك  
بمعرفة الطريق التي تقضى الى وجود الصانع اذا كانت أول معرفة يجب ان  
يعرفها المكلف وقبل ذلك فينبغي ان نذكر آراء تلك الفرق المشهورة في ذلك  
فنقول أما الفرقة التي تدعى (بالخشوية) فانهم قالوا ان طريق معرفة وجود  
الله تعالى هو السمع لا العقل أعني ان الايمان بوجوده الذي كلف الناس  
التصديق به يكفي فيه ان يتلقى من صاحب الشرع ويؤمن به ايمانا كما يتلقى  
منه أحوال المعاد وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل وهذه الفرقة الضالة الظاهر  
من أمرها انها مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التي نصبها للجميع



مفضية الى معرفة وجود الله تعالى ودعاهم من قبيلها الى الاقرار به وذلك انه  
يظهر من غير ما آية من كتاب الله انه دعا الناس فيها الا التصديق بوجوده الباري  
بادلة عقلية منصوص عليها فيها مثل قوله تبارك وتعالى يا ايها الناس اعبدوا  
ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم الآية ومثل قوله تعالى أفي الله شك فاطر  
السموات الى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى وليس لقائل ان يقول  
انه لو كان ذلك واجبا على كل من آمن بالله أعني لا يصح ايمانه الا من قبل وقوعه  
عن هذه الادلة لكان النبي صلى الله عليه وسلم لا يدعو احدا الى الاسلام الا  
عرض عليه هذه الادلة فان العرب كلها تعترف بوجوده الباري سبحانه ولذلك  
قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ولا يمتنع ان  
يوجد من الناس من تباع به قداسة العقل وبلادة القرية الى ان لا يفهم شيئا  
من الادلة الشرعية التي نصبها صلى الله عليه وسلم للجمهور وهذا هو اقل الوجود  
فاوجد فغرضه الايمان بالله من جهة السماع فهذه حال الحشوية مع ظاهر  
الشرع (واما الاشعرية) فانهم رأوا ان التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا  
يكون الا بالعقل لكان سلكوا في ذلك طرقا ليست هي الطرق الشرعية التي  
نبيه الله عليها ودعا الناس الى الايمان به من قبيلها وذلك ان طريقةتهم المشهورة  
انبتت على بيان ان العالم حادث وانبي عندهم حدوث العالم على القول  
بتركيب الاجسام من اجزاء لا تتجزء وان الجزء الذي لا يتجزء محدث والاجسام  
محدثة بحدوثهم وطريقةتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزء وهو  
الذي يسمونه الجوهرية الفردية طريقة معتادة تذهب على كثير من أهل الرياضة  
في صناعة الجدل فضلا عن الجمهور ومع ذلك فهي طريقة غريبة رهيبة ولا  
مفضية بيقين الى وجوده الباري وذلك انه اذا فرضنا ان العالم محدث لزم كما  
يقولون ان يكون له ولا بد من فاعل محدث ولو كان يعرض في وجوده هذا المحدث  
شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه وذلك ان هذا المحدث لسنا  
نقدر ان نجعله أزليا ولا محدثا اما كونه محدثا فلا تفتقر الى محدث وذلك

المحادث الى محدث وغير الامر الى غير نهاية وذلك مستحيل واما كونه ازيل فانه  
 يجب ان يكون فعله المتعلق بالمفعولات ازيل فكون المفعولات ازيلية والحادث  
 يجب ان يكون وجوده متعلقا بفعل حادث اللهم الا لو سلموا انه يوجد فعل حادث  
 عن فاعل قديم فان المفعول لا بد ان يتعلق به فعل الفاعل وهم لا يسلمون ذلك  
 فان من اصولهم ان المعارض للحادث حادث وايضا ان كان الفاعل حينما يفعل  
 وحينما لا يفعل وجب ان تكون هنالك علة صيرته باحدى الحالتين أولى منه  
 بالآخرى فيسئل أيضا في تلك العلة مثل هذا السؤال وفي علة العلة في غير الامر  
 الى غير نهاية وما يقوله المتكلمون في جواب هذا من ان الفعل الحادث كان  
 بارادة قديمة ليس بمنج ولا محاس من هذا الشك لان الارادة غير الفعل المتعلق  
 بالمفعول واذا كان المفعول حادثا فواجب ان يكون الفعل المتعلق بايجاده  
 حادثا وسواء فرضنا الارادة قديمة أو حديثة متقدمة على الفعل أو معه فكيفما  
 كان فقد يلزمهم اما ان يجوزوا على القديم احدثا ثلاثة امور اما ارادة حادثه وفعل  
 حادث واما فعل حادث وارادة قديمة واما فعل قديم وارادة قديمة والحادث ليس  
 يمكن ان يكون عن فعل قديم بلا واسطة ان سلمنا لهم انه يوجد عن ارادة قديمة  
 ووضع الارادة نفسها هي للفعل المتعلق بالمفعول شيء لا يعقل وهو كفر من  
 مفعول بلا فاعل فان الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الارادة والارادة هي  
 شرط الفعل لا الفعل وايضا فهذه الارادة القديمة يجب ان تتعلق بعدم الحادث  
 دهر الانهائية له اذ كان الحادث معدوما دهر الانهائية له فهي لا تتعلق بالمراد في  
 الوقت الذي اقتضت ايجاده الا بعد انقضاء دهر الانهائية له ومانهائية له لا  
 ينقضي فيجب أن لا يخرج هذا المراد الى الفعل أو ينقضي دهر الانهائية له وذلك  
 ممتنع وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذي اعتمدوه في حدوث دورات  
 الفلك وأيضا فان الارادة التي تتقدم المراد وتعلق به بوقت مخصوص لا بد ان  
 يحدث فيها في وقت ايجاد المراد عزم على الايجاد لم يكن قبل ذلك الوقت لأنه ان  
 لم يكن في المريد في وقت الفعل حالة زائدة على ما كانت عليه في الوقت الذي

اقتضت الارادة عدم الفعل لم يكن وجود ذلك الفعل عنه في ذلك الوقت أولى  
 من عدمه الى ما في هذا كله من التشعيب والشكوك العويصة التي لا يتخلص منها  
 العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلا عن العامة ولو كلف الجمهور العلم من  
 هذه الطرق لمكان من باب تكليف ما لا يطاق وايضا فان الطرق التي سلك  
 هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جعلت بين هذين الوصفين معا عني ان الجمهور  
 ليس في طباعهم قبولها ولا هي مع هذا برهانية فليست تصحح للعلماء ولا  
 للجمهور ونحن ننبه على ذلك بعض التنبيه فنقول ان الطرق التي سلكوا في ذلك  
 طريقان أحدهما وهو الأشهر الذي اعتمد عليه عامتهم ينبنى على ثلاث مقدمات  
 هي بمنزلة الاصول لما يرومون انتاجه عنهما من حدوث العالم احداها ان الجواهر  
 لا تنفك من الاعراض أي لا تخلو منها والثانية ان الاعراض حادثة والثالثة ان  
 ما لا ينفك عن الحوادث حادث اعني ما لا يخلو من الحوادث هو حادث فاما المقدمة  
 الاولى وهي القائلة ان الجواهر لا زعمى من الاعراض فان عنوا بها الاجسام  
 المشار اليها القائمة بذاتها فهي مقدمة صحيحة وان عنوا بالجواهر الجزء الذي لا  
 ينقسم وهو الذي يريدونه بالجواهر الفرد ففيها شك ليس باليسير وذلك ان  
 وجود جوهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه وفي وجوده اقاويل متضادة شديدة  
 التعاند وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها وانما ذلك لصناعة  
 البرهان وأهل هذه الصناعة قليل جدا والدلائل التي يستعملها الاشعريته في  
 اثباته هي خطيبة في الاكثر وذلك ان استدلالهم المشهور في ذلك هو انهم يقولون  
 ان من المعلومات الاول ان القيل مثلا انما نقول فيه انه أعظم من النملة من  
 قبل زيادة اجزاء فيه على اجزاء النملة واذا كان ذلك كذلك فهو مؤلف من تلك  
 الاجزاء وليس هو واحدا بسيطا واذا فسد الجسم فاليها ينحل واذا تركب فنها  
 يتركب وهذا الغلط انما يدخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة  
 فظنوا ان ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة وذلك ان هذا يصدق في العدد اعني  
 ان نقول ان عددا أكثر من عدد من قبل كثرة الاجزاء الموجودة فيه اعني



الوحدات وأما الحكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه ولذلك نقول في الحكم المتصل  
 انه أعظم وأكبر ولا نقول انه أكثر وأقل ونقول في العدد انه أكثر وأقل  
 ولا نقول أكثر وأصغر وعلى هذا القول فتكون الاشياء كلها اعدادا ولا  
 يكون هنالك عظم متصل أصلا فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد  
 بعينها ومن المعلوم ان كل عظم فانه ينقسم بنصفين اعني الاعظام  
 الثلاثة التي هي الخط والسطح والجسم وايضا فان الحكم المتصل هو الذي  
 يمكن ان يعرض عليه في وسطه نهاية يلتقي عندها طرفا القسمين جميعا وليس  
 يمكن ذلك في العدد لكن يعارض هذا ايضا ان الجسم وسائر اجزاء الحكم  
 المتصل يقبل الانقسام وكل منقسم فاما ان ينقسم الى شئ منقسم او الى شئ غير  
 منقسم فان انقسم الى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذي لا ينقسم وان انقسم الى  
 منقسم عاد السؤال ايضا في هذا المنقسم هل ينقسم الى منقسم او الى غير منقسم  
 فان انقسم الى غير نهاية كانت في الشئ المتبقي اجزاء لانها لا نهاية لها ومن  
 المعلومات الاولى ان اجزاء المتناهي متناهية ومن الشكوك المعتاصرة التي  
 تلزمهم ان يسألوا اذا حدث الجسم الذي لا يتجزأ أما القابل لنفس الحدوث  
 فان الحدوث عرض من الاعراض واذا وجد الحدوث فقد ارتفع الحدوث فان من  
 أصولهم ان الاعراض لا تفارق الجواهر فيضطرهم الامر الى ان يضعوا الحدوث  
 من وجودها والموجود بما هو ايضا فقد يستلزم ان كان الموجود يكون من غير  
 عدم فيما اذا يتعلق فعل الفاعل فانه ليس بين الوجود والعدم وسط عندهم وان  
 كان ذلك كذلك وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم ولا يتعلق بما  
 وجدوا فرغ من وجوده فقد ينبغي ان يتعلق بذات متوسطة بين الوجود والوجود  
 وهذا هو الذي اضطررنا الى ان نقول ان في العدم ذاتا ما هو ولا ايضا  
 يلزمهم ان يوجد ما ليس بوجوده بالفعل موجودا بالفعل وكلتا الطائفتين يلزمهم  
 ان يقولوا بوجود الخلاء فهذه الشكوك كلها ترى ليس في قوة صناعة الجدل  
 حياها فاذا يجب ان لا يجعل هذا مبدأ المعرفة الله تبارك وتعالى وبخاصة

للجسم هو رفان طرقة معرفة الله أو ضح من هذه على ما سنبين من قولنا بعد  
 وأما المقدمة الثانية وهي القائلة أن جميع الأعراض محدثة فهي مقدمة  
 مشكوك فيها وخفاء هذا المعنى فيها الخفاء في الجسم وذلك أنا انما شاهدنا  
 بعض الاجسام محدثة وكذلك بعض الأعراض فلا فرق في النقلة من الشاهد  
 في كليهما الى الغائب فإن كان واجبا في الأعراض ان ينقل حكم الشاهد منها الى  
 الغائب اعني ان نحكم بالحدوث على ما لم نشاهد منه قياسا على ما شاهدناه فقط  
 يجب ان يفعل ذلك في الاجسام ونستغنى عن الاستدلال بحدوث الأعراض على  
 حدوث الاجسام وذلك ان الجسم السماوي وهو المشكوك في الحاقه بالشاهد  
 الشك في حدوث اعراضه كالشك في حدوثه نفسه لانه لم يحس حدوثه لاهو ولا  
 اعراضه ولذلك ينبغي ان نجعل الفحص عنه من امر حركته وهي الطريق التي  
 تقضى بالسالكين الى معرفة الله بيقين وهي طريق الخواص وهي التي خص  
 الله به ابراهيم عليه السلام في قوله وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات  
 والارض وليكون من الموقنين لان الشك كله انما هو في الاجرام السماوية  
 وأكثر النظائر انتهوا اليها واعتقدوا انها آلهة وايضا فان الزمان من الأعراض  
 ويعسر تصور حدوثه وذلك ان كل حادث فيجب ان يتقدمه العدم بالزمان  
 فان تقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصور الا من قبل الزمان وايضا فان المكان  
 الذي يكون فيه العالم اذا كان كل متكون بالمكان سابق له يعسر تصور  
 حدوثه ايضا لانه ان كان خلافا على رأى من يرى ان الخلاء هو المكان يحتاج ان  
 يتقدم حدوثه ان فرض حادثا خلافا لآخر وان كان المكان نهاية الجسم المحيط  
 بالمتكّن على الراى الثاني لزم ان يكون ذلك الجسم في مكان فيحتاج الجسم الى  
 جسم وير الامر الى غير نهاية وهذه كلها شكوك غريبة وادلتهم التي  
 يلتمسون بها بيان ابطال قدم الأعراض انما هي لازمة لمن يقول بقديم ما يحس  
 منها حادثا اعني من يضع ان جميع الأعراض غير حادثه وذلك انهم يقولون ان  
 الأعراض التي يظهر للحس انها حادثه ان لم تكن حادثه واما ان تكون منتقلة

من محل الى محل واما ان تكون كامنة في المحل الذي ظهرت فيه قبل ان تظهر ثم  
 يطلون هذين القسمين فيظنون انهم قد بينوا ان جميع الاعراض حادثة وانما  
 بان من قواهم ان ما يظهر من الاعراض حادثا فهو حادث لا ما لا يظهر حادثه  
 ولا ما لا يشك في أمره مثل الاعراض الموجهة في الاجرام السماوية من  
 حركاتها واشكالها وغير ذلك فتؤول أدلتهم على حدوث جميع الاعراض الى  
 قياس الشاهد على الغائب وهو دليل خطي الا حيث النقلة معقولة بنفسها وذلك  
 عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب واما المقدمة الثالثة وهي القائلة  
 ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فهي مقدمة مشتركة الاسم وذلك انه يمكن  
 أن تفهم على معنيين احدهما ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها  
 والمعنى الثاني ما لا يخلو من واحد منها بخصوص مشار اليه كأنك قلت ما لا يخلو  
 عن هذا السواد المشار اليه فاما هذا المفهوم الثاني فهو صادق أعني ما لا يخلو عن  
 عرض ما مشار اليه وذلك العرض حادث انه يجب ضرر ووه ان يكون الموضوع  
 له حادثا لانه ان كان قد ينفق دخلا من ذلك العرض وقد كنا فرضناه لا يخلو  
 هذا دخلا لا يمكن واما المفهوم الاول وهو الذي ير يدونه فليس يلزم عنه حدوث  
 المحل أعني الذي لا يخلو من جنس الحوادث لانه يمكن ان يتصور المحل الواحد  
 أعني الجسم تتعاقب عليه اعراض غير متناهية امام متضادة واما غير متضادة كأنك  
 قلت حركات لانهاية لها كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم انه يتكون  
 واحد بعد آخر ولهذا المشاعر المتأخرون من المتكلمين بوهي هذه المقدمة  
 راموا شدها وتقويتها بان بينوا في زعمهم انه لا يمكن ان تتعاقب على محل واحد  
 اعراض لانهاية لها وذلك انهم زعموا انه يجب عن هذا الموضوع ان لا يوجد منها  
 في المحل عرض ما مشار اليه الا وقد وجدت قبله اعراض لانهاية لها وذلك يؤدي  
 الى امتناع الوجود منها أعني المشار اليه لانه يلزم أن لا يوجد الا بعد انقضاء  
 ما لانهاية له ولما كان ما لانهاية له لا ينقضي وجب أن لا يوجد هذا المشار اليه  
 أعني المفروض موجودا مثال ذلك ان الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوي



ان كان قد وجد قبلها حركات لانهاية لها فقد كان يجب أن لا توجد ومثلوا  
 ذلك برجل قال لرجل لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبلة دنائير لا نهاية لها  
 فليس يمكن ان يعطيه ذلك الدينار المشار اليه ابدأوه هذا التمثيل ليس بصحيح  
 لان في هذا التمثيل وضع مبدأ ونهاية ووضع ما بينهما غير متناه لان قوله  
 وقع في زمان محدود واعطاؤه الدينار يقع أيضا في زمان محدود فاشترط هو ان  
 يعطيه الدينار في زمان يكون بينهما وبين الزمان الذي تكام فيه أزمنة لانهاية  
 لها وهي التي يعطيه فيها دنائير لا نهاية لها وذلك مستحيل فلهذا التمثيل بين من  
 أمره انه لا يشبه المسألة الممثل بها وأما قولهم ان ما يوجد بعد وجود أشياء  
 لانهاية لها لا يمكن وجوده فليس صادقا في جميع الوجوه وذلك ان الأشياء التي  
 بعضها قبل بعض توجد على نحوين اما على جهة الدور واما على جهة الاستقامة  
 فالتى توجد على جهة الدور الواجب فيها ان تكون غير متناهية الا ان يعرض  
 عنها ما ينهيها (مثال ذلك) انه ان كان شروق فقد كان غروب وان كان غروب  
 فقد كان شروق فان كان شروق فقد كان شروق وكذلك ان كان غيم فقد كان  
 بخار صاعد من الارض وان كان بخار صاعدا من الارض فقد ابتلت الارض  
 وان كان ابتلت الارض فقد كان مطرا وان كان مطرا فقد كان غيم فان كان غيم  
 فقد كان غيم واما التي تكون على الاستقامة مثل كون الانسان من الانسان  
 وذلك الانسان من انسان آخر فان هذا ان كان بالذات لم يصح ان يمر الى غير نهاية  
 ولانه اذا لم يوجد الاول من الاسباب لم يوجد الاخير وان كان ذلك بالعرض مثل  
 ان يكون الانسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الانسان الذي هو الاب وهو  
 المصور له ويكون الاب انما منزلته منزلة الآلة من الصانع فليس يتمتع ان يوجد  
 ذلك الفاعل يفعل فعلا لانهاية له ان يقول بالآلات متبدا له انما خلاص لانهاية لها  
 وهذا كله ليس يظهر في هذا الموضع وانما سقناه ليعرف ان ما توهم القوم من  
 هذه الاشياء انه برهان فليس برهان ولا هو من الاقاويل التي تليق بالجمهور راعى  
 البراهين البسيطة التي كاف الله بها الجميع من عباده الايمان به فثبت بينك

من هذان هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية واما الطريقة الثانية  
 فهي التي استنبطها ابوالعالي في رسالته المعروفة بالنظامية ومبناها على مقدمتين  
 احدهما ان العالم بجميع ما فيه جائز ان يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون  
 من الجائز مثلا اصغر مما هو واكبر مما هو أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه  
 او عدد اجسامه غير العدد الذي هو عليه او تكون حركة كل متحرك منها الى جهة  
 ضد الجهة التي يتحرك اليها حتى يمكن في الجحزان ان يتحرك الى فوق وفي النار الى  
 اسفل وفي الحركة الشرقية ان تكون غربية وفي الغربية ان تكون شرقية  
 والمقدمة الثانية ان الجائز محتمل وله محتمل اي فاعل صيرمه باحدى الجائزين  
 اولى منه بالاخر فالقدمة الاولى فهي خطبية وفي بادئ الرأي وهي اما في  
 بعض اجزاء العالم فظاهر كذبيها بنفسه مثل كون الانسان موجودا على خلقة  
 غير هذه الخلقة التي هو عليها وفي بعضه الاخر فيه مشكوك مثل كون الحركة  
 الشرقية غربية والغربية شرقية اذ كان ذلك ليس معروفا بنفسه اذ كان يمكن ان  
 يكون لذلك علة غير بينة الوجود بنفسها او تكون من العال الخفية على  
 الانسان ويشبهه ان يكون ما يعرض للانسان في اول الامر عند النظر في هذه  
 الاشياء - يبينها بما يعرض ان ينظر في اجزاء المصنوعات من غير ان يكون من  
 اهل تلك الصنائع وذلك ان الذي هذا شأنه قد سبق الى ظنه ان كل ما في تلك  
 المصنوعات او جلها ممكن ان يكون بخلاف ما هو عليه ويوجد عن ذلك  
 المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صنع من اجله اعني غايته فلا يكون في ذلك  
 المصنوع عنده هذا موضع حكمة واما الصانع والذي يشارك الصانع في شيء  
 من علم ذلك فقد يرى ان الامر بضد ذلك وانه ليس في المصنوع الاشياء واجب  
 ضروري اولا يكون به المصنوع اتم وافضل ان لم يكن ضروريا فيه وهذا هو  
 معنى الصناعة والظاهر ان المخلوقات شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع فبجان  
 الخلاق العظيم فهذه المقدمة من جهة انها خطبية قد تصلح لاقتناع الجميع ومن  
 جهة انها كاذبة ومطلية لمحكمة الصانع فليست تصلح لهم وانما صارت مبطلية

للحكمة لان الحكمة ليست شيئا اكثر من معرفة اسباب الشئ واذا لم تكن الشئ  
 اسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود  
 فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره كما انه لو لم تكن ههنا  
 اسباب ضرورية في وجود الامور المتنوعة لم تكن هنالك صناعة اصلا ولا حكمة  
 تنسب الى الصانع دون من ليس بصانع واي حكمة كانت تكون في الانسان لو  
 كانت جميع افعاله واعماله يمكن ان تتأق باى عضوا تفرق او بغير عضو حتى يكون  
 الابصار مثلا يتأق بالاذن كما يتأق بالعين والشم بالعين كما يتأق بالانف وهذا كله  
 ابطال للحكمة وابطال للمعنى الذي سمي به نفسه حكيمًا تعالى وتقدس اسماءه  
 عن ذلك وقد نجد ان ابن سينا يدعي لهذه المقدمة بوجه ما وذلك انه يرى  
 ان كل موجود ما سوى الفاعل فهو اذا اعتبر بذاته ممكن وجائز وان هذه  
 الجائزات صنفان صنف هو جائز باعتبار فاعله وصنف هو واجب باعتبار  
 فاعله ممكن باعتبار ذاته وان الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الاول وهذا  
 قول في غاية السقوط وذلك ان الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن ان يعود  
 ضروريًا من قبل فاعله الا لو انقلب طبيعة الممكن الى طبيعة الضروري فان  
 قيل انما يعنى بقوله ممكن باعتبار ذاته أى انه متى توهم فاعله مرتفع ارتفع هو  
 قلنا هذا الارتفاع هو مستحيل وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل ولكن  
 للحرص على الكلام معه في الاشياء التي اخترعها هذا الرجل استخرنا القول الى  
 ذكره فلان رجوع الى حيث كنا نقول فاما القضية الثانية وهي القائلة ان الجائز  
 محدث فهي مقدمة غير بيينة بنفسها وقد اختلف فيها العلماء فاجاز افلاطون  
 ان يكون شئ جائزا ليا ومنعه ارسطو وهو مطالب عويص وان تبين حقيقة  
 الا لاهل صناعة البرهان وهم العلماء الذين خصهم الله بعلمه وقرن شهادته في  
 الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته وأما أبو المعالي فانه رام ان يبين هذه  
 المقدمة بمقدمات احدها ان الجائز لا بد له من مخصص يجعله باحدا الوصفين  
 الجائزين اولى منه بالثاني والثانية ان هذا المخصص لا يكون الامر يداو الثالثة



ان الموجد عن الارادة هو حادث ثم بين ان المجازي يكون عن الارادة أى عن  
 فاعل يريد من قبل ان كل فعل فاما أن يكون عن الطبيعة واما عن الارادة  
 والطبيعة ليس يكون عنها أحد المجازين المماثلين أعني لا تفعل المماثل دون  
 مماثلة بل تفعلها مماثلة ذلك ان السقمونية ليست تجذب الصفراء التي في  
 الجاذب الايمن من البدن مثلاً دون التي في الايسر واما الارادة فهي التي تختص  
 بالشئ دون مماثلة ثم أضاف الى هذه أن العالم مماثل كونه في الموضع الذي  
 خلق فيه من الجوال الذي خلق فيه يريد الخلاء لا كونه في غير ذلك الموضع من  
 ذلك الخلاء فانتهج عن ذلك أن العالم خلق عن ارادة والمقدمة القائلة أن الارادة  
 هي التي تخص أحد المماثلين صحيحة والقائلة أن العالم في خلاء محيط به كاذبة أو  
 غير بينة بنفسها ويلزم أيضاً من وضعه هذا الخلاء امر شنيع عندهم وهو أن  
 يكون قديماً لانه ان كان محدثاً احتاج الى خلاء واما المقدمة القائلة أن الارادة  
 لا يكون عنها الا مراد محدد فذلك شئ غير بين وذلك أن الارادة التي بالفعل  
 فهي مع فعل المراد نفسه لان الارادة من المضاف وقد تبين انه اذا وجد أحد  
 المضافين بالفعل وجد الآخر بالفعل مثل الاب والابن واذا وجد أحدهما  
 بالقوة وجد الآخر بالآخر بالقوة فان كانت الارادة التي بالفعل حادثة فالمراد ولا بد  
 حادث بالفعل وان كانت الارادة التي بالفعل قديمة والمراد الذي بالفعل قديم  
 واما الارادة التي تتقدم المراد فهي الارادة التي بالقوة أعني التي لم يخرج  
 مرادها الى الفعل اذ لم يقترن بتلك الارادة الفعل الموجب لحديث المراد ولذلك  
 هو بين انها اذا خرج مرادها انها على نحو من الموجد لم تكن عليه قبل خروج  
 مرادها الى الفعل اذ كانت هي السبب في حدوث المراد بتوسط الفعل فاذا لو وضع  
 المتكلمون ان الارادة حادثة لوجب أن يكون المراد محدثاً ولا بد والظاهر من  
 الشرع انه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور ولذلك لم يصرح لا بارادة قديمة  
 ولا حادثة بل صرح بما لا يظهر منه ان الارادة موجدة موجبات حادثة  
 وذلك في قوله تعالى انما أمرنا الشئ اذا أردناه ان نقول له كن فيكون وانما كان

ذلك كذلك لان الجهور لا يفهمون موجودات حادثة عن ارادة قديمة بل الحق  
 أن الشرع لم يصرح في الارادة لا بحدوث ولا بقديم لكون هذا من المتشابهات  
 في حق الاكثر وليس بايدي المتكلمين برهان قطعي على استحالة قيام ارادة  
 حادثة في موجود قديم لان الاصل الذي يعولون عليه في نفي قيام الارادة بمحل  
 قديم هو المقدمة التي بينها وهي ان ما لا يخلو عن الحوادث حادث وسنبين هذا  
 المعنى بيانا أتم عند القول في الارادة فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق  
 المشهورة للشعرية في السلوك الى معرفة الله سبحانه ليست طرقا نظرية  
 يقينية ولا طرقا شرعية يقينية وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الادلة المنبثقة في  
 الكتاب العزيز على المعنى اعني بمعرفة وجود الصانع وذلك ان الطرق  
 الشرعية اذا تؤملت وجدت في الاكثر قد جمعت وصفين أحدهما ان تكون  
 يقينية والثاني ان تكون بسيطة غير مركبة اعني قليلة المقدمات فتكون  
 نتائجها قرينة من المقدمات الاولى (وامات الصوفية) فطرقهم في النظر ليست  
 طرقا نظرية اعني مركبة من مقدمات واقعية وانما يزعمون ان المعرفة بالله  
 وبغيره من الموجودات شئ يلقي في النفس عند تجريدها من العوارض  
 الشهوانية واقبالها بالذكورة على المطالب ويحتجون لتحكيح هذا ابدا واهر  
 من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى واتقوا الله ويعلمكم الله ومثل قوله تعالى  
 والذين جاءهم من بعدنا لنتبعهم سبانا ومثل قوله ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا  
 الى أشباه ذلك كثيرة يظن انها عاصدة لهذا المعنى ونحن نقول ان هذه  
 الطريقة وانما سلمنا وجودها بانها ليست عامة للناس بمسألة ناس ولو كانت  
 هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ولما كان وجودها  
 بالناس عبثا والقرآن كله انما هو دعاء الى النظر والاعتبار وتبيينه على طرق  
 النظر نعم لسنا ننكر ان تكون امارة الشهوات شرط في صحة النظر مثلما تكون  
 الصحة شرط في ذلك لان امارة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها وان كانت  
 شرط فيها كما ان الصحة شرط في التعلم وان كانت ليست مفيدة له ومن هذه

الجهة دعا الشرع الى هذه الطريقة وحث عليها في جاتها حثا أعنى على العمل لا  
 انها كافية بنفسها كما ظن القوم بل ان كانت نافعة في النظرية فعلى الوجه الذي  
 قلنا وهذا من عند من أنصف واعتبر الامر بنفسه (وأما المعـتـزلة) فانه لم يصل  
 اليها في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نفع منه على طرقهم التي لا كوها في هذا  
 المعنى ويشبه ان تكون طرقهم من جنس طرق الاشعرية فان قيل فاذا قد تبين  
 ان هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع  
 منها جميع الناس على اختلاف فطرهم الى الاقرار بوجود الباري سبحانه فما  
 هي الطريقة الشرعية التي نبيه الكتاب العزيز عليها واعتمدتها الصحابة رضوان  
 الله عليهم (قلنا) الطريق التي نبيه الكتاب العزيز عليها ودعا الى كل من بابها  
 اذا استقرئ الكتاب العزيز يزوجدت تنحصر في جنسين أحدهما طريق الوقوف  
 على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من اجلها ولنسم هذه دليل  
 العناية والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء الموجودات مثل  
 اختراع الحياة في الجماد والادراكات الحسية والعقل ولنسم هذه دليل الاختراع  
 فاما الطريقة الاولى فتنبني على اصلين أحدهما ان جميع الموجودات التي  
 ههنا موافقة لوجود الانسان والاصل الثاني ان هذه الموافقة هي ضرورة من  
 قبل فاعل قاصد لذلك يريد اذ ليس يمكن ان تكون هذه الموافقة بالاتفاق فأما  
 كونها موافقة لوجود الانسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار  
 والشمس والقمر لوجود الانسان وكذلك موافقة الزمنية لربعته والمكان  
 الذي هو فيه أيضا والارض وكذلك تظهر أيضا موافقة كثير من الحيوان له  
 والنبات والجماد وحيات كثيرة مثل الامطار والانهار والبحار وبالجملة  
 الارض والماء والنار والهواء وكذلك أيضا تظهر العناية في اعضاء البـنـ  
 واعضاء الحيوان اعنى كونها موافقة لحياته ووجوده وبالجملة فمعرفة ذلك أعنى  
 منافع الموجودات داخلية في هذا الجنس ولذلك وجب على من اراد ان يعرف  
 الله تعالى المعرفة التامة ان يفحص عن منافع الموجودات (واما) دلالة



الاختراع فبدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات وهذه  
 الطريقة تنبئ على اصحاب موجودين بالقوة في جميع فطر الناس أحدهما  
 ان هذه الموجودات مخترعة وهما معروف بنفسه في الحيوان والنبات كما قال  
 تعالى ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اوجته واه الاية فاما نرى  
 اجساما جارية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعاً ان ههنا موجد للحياة ومنعماً  
 لها وهو الله تبارك وتعالى واما السموات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تتغير  
 انها مأمورة بالعناية بما ههنا ومسخرة لنا والمسخر المأمور مخترع من قبل  
 غيره ضرورة واما الاصل الثاني فهو ان كل مخترع فله مخترع فيصيح من هذين  
 الاصلين ان الموجود دفاع لا مخترع له وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد  
 المخترعات ولذلك كان واجبا على من اراد معرفة الله حق معرفته ان يعرف  
 جواهر الاشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات لان من لم  
 يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع والى هذا الاشارة بقوله تعالى اولم  
 ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء وكذلك ايضا من  
 تتبع معنى الحكمة في موجوده وجوداً عن معرفة السبب الذي من اجله خلق  
 والغاية المقصودة به كان وقوفه على دليل العناية أتم فهذان الدليلان هما  
 دليلان للشرع واما ان الآيات المنبّهة على الادلة المنفضية الى وجود الصانع  
 سبحانه في الكتاب العزيز هي منحصرة في هذين الجنسيتين من الادلة فذلك بين لمن  
 تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى وذلك ان الآيات التي في  
 الكتاب العزيز في هذا المعنى اذا تصفحت وجدت على ثلاثة انواع اما الآيات  
 تتضمن التنبية على دلالة العناية واما آيات تتضمن التنبية على دلالة الاختراع  
 واما آيات تجمع الامرين من الدلالة جميعاً فاما الآيات التي تتضمن دلالة العناية  
 فقط فمثل قوله تعالى الم نجعل الارض مهاداً والجمال أوتاداً الى قوله وجنات  
 ألفافاً ومثل قوله تبارك الذي جعل في السماء بروحاً وجعل فيها سراجاً وقراً  
 منيراً ومثل قوله تعالى فلينظر الانسان الى طعامه الآية ومثل هذا كثير في

القرآن وأما الآيات التي تتضمن دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى فليتنظر  
 الإنسان عم خلق خلق من ماله دافق ومثل قوله تعالى أفلا ينظرون إلى الأبل  
 كيف خاقت الآية ومثل قوله تعالى يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له أن  
 الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ومن هذا قوله تعالى  
 حكاية عن قول إبراهيم أني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض إلى  
 غير ذلك من الآيات لا تحصى وأما الآيات التي تجمع الدلالات فهي كثيرة أيضا  
 بل هي إلا كثر مثل قوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من  
 قبلكم إلى قوله فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون فإن قوله الذي خلقكم والذين  
 من قبلكم تنبيه على دلالة الاختراع وقوله الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء  
 بناء تنبيه على دلالة العناية ومثل هذا قوله تعالى وآية لهم الأرض الميتة  
 أحييناها وأخرج منها ماءا يغيا فمنه يأكلون وقوله تعالى الذين يتفكرون في خلق  
 السموات والأرض ويقولون ربنا ما خلقنا هذا باطلا سبحانه فخلقنا عذاب النار  
 وأكثر الآيات الواردة في هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة فهذه الطريق  
 هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده ونبيه على ذلك  
 بما جعل في فرطهم من أدراك هذا المعنى وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة في  
 طباع البشر الإشارة بقوله تعالى وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم  
 إلى قوله قالوا بلى شهدنا وألهذا قد يجب على كائن وكده طاعة الله في الإيمان  
 به وامتنال ما جاءت به رسالته إن يسلك هذه الطريقة حتى يكون من العلماء  
 الذين يشهدون لله بالربوبية مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له كما قال تبارك  
 وتعالى شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا اله  
 الا هو العزيز الحكيم ومن الدلالات الموجودات من هاتين الجهتين عليه  
 هو التسبيح المشار إليه في قوله تبارك وتعالى وإن من شيء الا يسبح بحمده  
 ولا كن لا تفقهون تسبيحهم فقد بان من هذه الأدلة على وجود الصانع منحصرة  
 في هذين الجنس من دلالة العناية ودلالة الاختراع وتبين ان هاتين الطريقتين

هما باعنا نهما طريقتا الخواص وأعني بالخواص العلماء وطريقتا الجمهور وانما  
الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل أعني ان الجمهور يقتصرون من معرفة  
العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الاولى المبينة على علم المحس واما  
العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الاشياء بالحس ما يدرك بالبرهان  
أعني من العناية والاختراع حتى لقد قال بعض العلماء ان الذي أدركه العلماء  
من معرفة أعضاء الانسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف من مئة  
واذا كان هذا كذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية وهي  
التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب والعلماء ليس يفضلون الجمهور في  
هذين الاستدلالتين من قبل الأكثر فقط بل ومن قبل التعمق في معرفة الشيء  
الواحد نفسه فان مثال الجمهور في النظر الى الموجودات مثالهم في النظر الى  
المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعتها وانما يعرفون من أمرها انها  
مصنوعات فقط وان لها صانعا موجودا ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر الى  
المصنوعات التي عنده علم ببعض صنعتها ويوجه الحكمة فيها ولا شك ان من حاله  
من العلم بالمصنوعات هذه الحال هو أعلم بالصانع من جهة ما هو صانع من الذي  
لا يعرف من تلك المصنوعات الا انها مصنوعة فقط واما مثال الدهرية في هذا  
الذين هم يدوا الصانع سبحانه فمثال من احس مصنوعات فلم يعترف انها  
مصنوعات بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة الى الاتفاق والامر الذي  
يحدث من ذاته

### ﴿القول في الواحدانية﴾

فان قيل فان كانت هذه الطريقة هي الطريقة الشرعية فهي معرفة وجود  
الخالق سبحانه فما طريق الواحدانية الشرعية أيضا وهي معرفة انه لا اله الا هو  
فان هذا النفي هو معنى زائد على الايجاب التي تضمنت هذه المكاملة والايجاب  
قد ثبت في القول المتقدم فما يطلب بثبوت النفي قلنا أمان في الالهية عن سواء  
فان طريق الشرع في ذلك الطريق التي نص عليها الله تعالى في كتابه العزيز



وذلك في ثلاث آيات احدها قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا والثانية  
 قوله تعالى ما اتخذنا الله من ولد وما كان معه من اله اذا ذهب كل اله بما خلق  
 ولعلنا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون والثالثة قوله تعالى قل لو كان  
 معه آلهة كما تقولون اذا لا تبغوا الى ذي العرش سبيلا فاما الآية الاولى فدلالتها  
 مغروزة في الفطر بالطبع وذلك انه من المعالوم بنفسه انه اذا كان ملكا كان كل  
 واحد منهم ما فعله فعل صاحبه انه ليس يمكن ان يكون عن تدبيرهما مدينة  
 واحدة لانه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد فيجب ضرورة ان  
 فعلا معا ان تعدد المدينة الواحدة الا ان يكون احدهما يفعل وينهى الآخر  
 عطلا وذلك منتف في صفة الآلهة فانه متى اجتمع فعلا من نوع واحد على  
 محل واحد فسد المحل ضرورة هذا معنى قوله سبحانه لو كان فيهما آلهة الا الله  
 لفسدنا وما قوله اذا ذهب كل اله بما خلق فهذا ارد منه على من يضع آلهة كثيرة  
 مختلفة الافعال وذلك انه يلزم في الآلهة المختلفة الافعال التي لا يكون بعضها  
 مطيعا لبعض ان لا يكون عنهما وجود واحد ولما كان العالم واحدا وجب ان  
 لا يكون موجودا عن آلهة متفينة الافعال واما قوله تعالى قل لو كان معه آلهة  
 كما تقولون اذا لا تبغوا الى ذي العرش سبيلا فهي كآية الاولى اعني انه برهان  
 على امتناع الهين فعلهما واحد ومعنى هذه الآية انه لو فيهما آلهة قادرة على  
 ايجاد العالم وخلق غير الاله الموجود حتى تكون نسبتهم من هذا العالم نسبة  
 الخالق له لوجب ان يكون على العرش معه فـ كان يوجد موجودا متمثلا ان  
 ينسبان الى محل واحد نسبة واحدة فان المثلين لا ينسبان الى محل واحد نسبة  
 واحدة لانه اذا تحددت النسبة اتحد المنسوب اعني لا يجتمعان في النسبة الى محل  
 واحد كما لا يحلان في محل واحد اذا كانا معاشا نهما ان يقوما بالمحل وان كان  
 الاخر في نسبة الاله الى العرش هذه النسبة اعني ان العرش يقوم به لانه يقوم  
 بالعرش ولذلك قال الله وسع كرسيه السموات والارض ولا يؤده حفظهما فهذا  
 هو الدليل الذي بالطبع والشرع في معرفة الوحدانية واما الفرق بين العلماء

والجمهور في هذا الدليل ان العلماء يعلمون من ايجاد العالم وكون اجزائه بعضها من اجل بعض بمنزلة الجسد الواحد اكثر مما يعلم الجمهور ومن ذلك وله هذا المعنى الاشارة بقوله تعالى في آخر الآية سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم انه كان حليما غفورا واما ما تتكلف الاشعرية من الدليل الذي يستنبطونه من هذه الآية وهو الذي يسمونه دليل الممانعة فشيء ليس مجرى مجرى الادلة الطبيعية والشرعية أما كونه ليس مجرى مجرى الطبع فلان ما يقولون في ذلك ليس برهانا وأما كونه لا مجرى مجرى الشرع فلان الجمهور لا يقدر على فهم ما يقولون من ذلك فضلا عن ان يقع لهم به اقناع وذلك انهم قالوا لو كانا اثنين باكثر لجاز ان يختلفا واذا اختلفا لم يحل ذلك من ثلاثة اقسام لا رابع لها اما ان يتم مرادهما جميعا واما ان لا يتم مراد واحد منهما واما ان يتم مراد احدهما ولا يتم مراد الاخر قالوا ويستحيل ان لا يتم مراد واحد منهما لان لو كان الامر كذلك لكان العالم لا موجودا ولا معدوما يستحيل ان يتم مرادهما معا لانه كان يكون العالم موجودا معدوما فلم يبق الا ان يتم مراد الواحد ويبطل مراد الاخر فالذي بطلت ارادته عاجز والعاجز ليس بآله ووجه الضعف في هذا الدليل انه كما يجوز في العقل ان يختلفا قياسا على المردين في الشاهد يجوز ان يتفقا وهو أليق بالا لانه من الخلاف واذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين اتفقا على صنع مصنعين واذا كان هذا كهذا فلا بد ان يقال ان افعالهما ولو اتفقا كانت تتعاون لورودها على محل واحد الا ان يقول قائل فاعل هذا يفعل بعضا والاخر بعضا ولعلهما يفعلان على المداولة الا ان هذا التشكك لا يليق بالجمهور والجواب في هذا ان يشكك من الجدليين في هذا المعنى ان يقال ان الذي يقدر على اختراع البعض يقدر على اختراع الكل فيعود الامر الى قدرتهما على كل شئ فاما ان يتفقا واما ان يختلفا وكيفما كان تعاون الفعل وأما التمداد فهو

نقص في حق كل واحد منهم - هما والاشبه به ان لو كانا اثنين ان يكون العالم اثنين  
فاذا العالم واحد فالفاعل واحد فان الفعل الواحد انما يوجد عن واحد فاذا ليس  
ينبغي ان يفهم من قوله تعالى ولعل بعضهم على بعض من جهة اختلاف  
الافعال فقط بل ومن جهة اتفاقها - فان الافعال المتفقة تتعاون في ورودها  
على المحل الواحد كما تتعاون الافعال المختلفة وهذا هو الفرق بين ما فهمناه نحن  
من الآية وما فهمه المتكلمون وان كان قد يوجد في كلام أبي المعالي اشارة  
الى هذا الذي قلناه وقد يدل على ان الدليل الذي فهمه المتكلمون من  
الآية ليس هو الدليل الذي تضمنت الآية ان المحال الذي أفضى اليه دليلهم  
غير المحال الذي أفضى اليه الدليل المذكور في الآية وذلك المحال الذي أفضى  
اليه الدليل الذي زعموا انه دليل الآية هو أكثر من محال واحد اذ قسموا الامر  
الى ثلاثة اقسام وليس في الآية تقسيم قد يليهم الذي استعملوه والذي  
يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطي المنفصل ويعرفونه هم في صناعتهم  
بدليل السبب والتقسيم والدليل الذي في الآية هو الذي يعرف في صناعة  
المنطق بالشرطي المتصل وهو غير المنفصل ومن نظري تلك الصناعة أدنى نظر  
تبين له الفرق بين الدليين وأيضا فان المحالات التي أفضى اليها دليلهم غير المحال  
الذي أفضى اليه دليل الكتاب وذلك ان المحال الذي أفضى اليه دليلهم هو  
ان يكون العالم اما لا موجودا ولا معدوما وان يكون موجودا معدوما واما  
ان يكون الاله عاجزا مغلوبا وهذه مستحالات دائمة الاستحالة أكثر من  
واحد والمحال الذي أفضى اليه دليل الكتاب ليس مستحيلا على الدوام وانما  
علاقت الاستحالة فيه في وقت مخصوص وهو ان يوجد العالم فاسدا في وقت  
الموجود فكانه قال لو كان فيهما آلهة الا الله لوجد العالم فاسدا في الاثنى عشر  
اشتثنى انه غير فاسد فواجب الا ان يكون هنالك الاله واحد فقد تبين من  
هذا القول الطرق التي دعا الشرع من قبلها الناس الى الاقرار بوجود الباري  
سبحانه ونفي آلهية عمن سواه وهما المعنيان اللذان تتضمنهما كلمة التوحيد أعني



لا اله الا الله فمن نظر بهذه الكلمة وصدق بهذين المعنيين اللذين تضمنتهما  
بهذه الطريق التي وصفناها والمسلم الحقيقي الذي عقيدته العقيدة الاسلامية  
ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الادلة وان صدق بهذه الكلمة فهو  
مسلم مع المسلم الحقيقي باشتراك الاسم

### ﴿الفصل الثالث في الصفات﴾

وأما الاوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد دلالة لها بها  
فهى أوصاف الكمال الموجودة للانسان وهى سبعة العلم والحياة والقدرة  
والارادة والسمع والبصر والكلام فاعلم فقد نبهنا الكتاب العزيز على  
وجه الدلالة عليه فى قوله تعالى لا يعلى من خلق وهو الاطيف الخبير ووجه  
الدلالة ان المصنوع يدل من جهة الترتيب الذى فى اجزائه اعنى كونه صنع  
بعضها من أجل بعض ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك  
المصنوع انه لم يحدث عن صانع هو طبيعة وانما حدث عن صانع رتب ما قبل  
الغاية قبل الغاية فوجب ان يكون عالما به مثال ذلك ان الانسان اذا نظر الى  
البيت فادرك ان الاساس انما صنع من أجل الحائط وان الحائط من أجل  
السقف تبين ان البيت انما وجد عن عالم بصناعة البناء وهذه الصفة هى صفة  
قديم اذا كان لا يجوز عليه سبحانه ان يتصف بها وقتا مالا لكن ليس ينبغى  
ان يتعمق فى هذا فيقال ما يقول المتكلمون انه يعلم المحدث فى وقت حدوثه  
بعلم قديم فانه يلزم على هذا ان يكون العلم بالمحدث فى وقت عدمه وفى وقت  
وجوده علما واحدا وهذا امر غير معقول اذ كان العلم واجبا ان يكون تابعا  
للموجود ولما كان الموجود تارة يوجد دفعا لا ونارة يوجد دفعة وجب ان يكون  
العلم بالوجودين مختلفا اذا كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل  
وهذا شئ لم يصرح به الشرع بل الذى صرح به خلافة وهو انه يعلم المحدثات  
حين حدوثها كما قال تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة فى ظلمات  
الارض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين فينبغى ان يوضع فى الشرع انه عالم

بالشئ قبل ان يكون على انه سيكون وعالم بالشئ اذا كان على انه قد كان وعالم  
 بما قد تلف انه تلف في وقت تلفه وهـ ذاهو الذي تقتضيه اصول الشرع  
 وانما كان هذا كذا لان الجهور لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا  
 المعنى وليس عند المتكلمين برهان يوجب ان يكون بغير هذه الصفة الا انهم  
 يقولون ان العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدث والبارئ سبحانه لا يقوم به  
 حادث لان ما لا ينقل عن الحوادث زعموا حادث وقد بينا نحن كذب هذه  
 المقدمة فاذا الواجب ان تقر هذه القاعدة على ما وردت ولا يقال انه يعلم حدوث  
 المحادثات وفساد الفاسدات لا يعلم محدث ولا يعلم قديم فان هـ ذه بدعة في  
 الاسلام وما كانو بك نسبيا وأما صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة  
 العلم وذلك انه يظهر في الشاهد ان من شرط العلم الحياة والشرط عند المتكلمين  
 يجب ان ينتقل فيه الحـكم من الشاهد الى الغائب وما قالو في ذلك صواب  
 وأما صفة الارادة فظاهر اتصافه بها اذا كان من شرط صدور الشئ عن الفاعل  
 العالم ان يكون مريدا له وكذلك من شرطه ان يكون قادرا فاما ان يقال انه  
 مر يدلا لأمور المحدثات بارادة قديمة قديمة وشئ لا يعقله العلماء ولا يقنع الجهور  
 أعني الذين بلغوا رتبة الجدول بل ينبغي أن يقال انه مر يدلا لكون الشئ في وقت  
 كونه وغير مر يدلا لكونه في غير وقت كونه كما قال تعالى انما قولنا لشيئ  
 اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فانه ليس عند الجهور كما قلنا شئ يضطرهم  
 الى ان يقولوا انه مر يدلا لأمور المحدثات بارادة قديمة الى ما توهمه المتكلمون من  
 الذي تقوم به الحوادث حادث فان قيل فصفة الكلام له من أين تثبت له قلنا  
 تثبت له من قياس صفة العلم به وصفة القدرة على الاختراع فان الكلام ليس  
 شئاً كثر من ان يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه  
 أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه وذلك من جملة  
 افعال الفاعل واذا كان المخلوق الذي ليس بفاعل حقيقى أعني الانسان يقدر  
 على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر فكيف بالحري ان يكون ذلك واجبا

في الفاعل الحقيقي ولهذا الفعل شرط آخر في الشاهد وهو ان يكون بواسطة  
 وهو اللفظ واذا كان هذا كذلك اوجب ان يكون هذا الفعل من الله تعالى  
 في نفس من اصطفى من عباده بواسطة ما الا انه ليس يجب ان يكون لفظا ولا بد  
 مخلوقا بل قد يكون بواسطة ملك وقد يكون وحييا أي بغير واسطة لفظ بخلافه  
 بل يفعل فعلا في السامع ينكشف له به ذلك المعنى وقد يكون بواسطة لفظ  
 مخلقه الله في سمع المختص بكلامه سبحانه والى هذه الاطوار الثلاثة الاشارة  
 بقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل  
 رسولا فيوحى باذنه ما يشاء فالوحي هو وقوع ذلك المعنى في نفس الموحى اليه  
 بغير واسطة لفظ بخلافه بل بانكشف ذلك المعنى له بفعل يفعله في نفس المخاطب  
 كما قال تبارك وتعالى فكان قاب قوسين أو أدنى فالوحي الى عبده ما أوحى ومن  
 وراء حجاب هو الكلام الذي يكون بواسطة اللفظ بخلافه في نفس الذي  
 اصطفاه بكلامه وهذا هو كلام حقيقي وهو الذي خص الله به موسى ولذلك  
 قال تعالى وكلم الله موسى تكليما أو أما قوله أو يرسل رسولا فهذا هو القسم  
 الثالث وهو الذي يكون منه بواسطة الملك وقد يكون من كلام الله ما يلقيه الى  
 العلماء الذين هم ورثة الانبياء بواسطة البراهين وبهذه الجهة صح من العلماء  
 ان القرآن كلام الله فقد تبين لك ان القرآن الذي هو كلام الله قديم وان اللفظ  
 الدال عليه مخلوق له سبحانه لا لبشر وبهذا بين لفظ القرآن الالفاظ التي  
 ينطق بها في غير القرآن أعني ان هذه الالفاظ هي فعل لنا بان الله والفاظ  
 القرآن هي خلق الله ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة  
 ولا يفهم كيف يقال في القرآن انه كلام الله وأما الحروف التي في المصحف فأنما  
 هي من صنعنا بان الله وانما اوجب لها التعظيم لانها الدالة على اللفظ المخلوق لله  
 وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق ومن نظر الى اللفظ دون المعنى أعني لم يفصل  
 الامر قال ان القرآن مخلوق ومن نظر الى المعنى الذي يدل عليه اللفظ قال انه غير  
 مخلوق والحق هو الجمع بينهما والاشهرية قد نفوا ان يكون المنكاه فاعلا



لكلام لانهم تخيلوا انهم اذا سلموا هذا الاصل وجب ان يعترفوا ان الله فاعل  
 لكلامه وليس اعتقدوا ان المتكلم هو الذي يقول الكلام بذاته ظنوا انهم  
 يلزمهم عن هذين الاصلين ان يكون الله فاعلا لكلامه بذاته فتكون ذاته  
 محلا للحوادث فلو المتكلم ليس فاعلا لكلامه وانما هي صفة قديمة لذاته  
 كالعلم وغير ذلك وهذا يصديق على كلام النفس ويكذب على الكلام الذي  
 يدل على ما في النفس وهو اللفظ والمعتزلة لما ظنوا ان الكلام هو ما فهمه له  
 المتكلم قالوا ان الكلام هو اللفظ فقط ولهذا قال هؤلاء ان القرآن مخلوق  
 واللفظ عند هؤلاء من حيث هو فعل فليس من شرطه ان يقوم بفعله  
 ولا شعريته تتمسك بان من شرطه ان يقوم بالمتكلم وهذا صحيح في الشاهد  
 في الكلامين معاني كلام النفس واللفظ الدال عليه وأما في الخالق فكلام  
 النفس هو الذي قام به فاما الدال عليه فلم يقم به سبحانه فالشعريته لما شرطت  
 ان يكون الكلام باطلاق قائما بالمتكلم أنكرت ان يكون المتكلم فاعلا  
 لكلام باطلاق والمعتزلة لما شرطت ان يكون المتكلم فاعلا لكلام باطلاق  
 أنكرت كلام النفس وفي قول كل واحد من الطائفتين جزء من الحق  
 وجزء من الباطل على ملاح لك من قولنا وأما صفة السمع والبصر انما أثبتتهما  
 الشرع لله تبارك وتعالى من قبل ان السمع والبصر يختصان بمكان مدركة  
 في الموجودات ليس يدركهما العقل ولما كان الصانع من شرطه ان يكون  
 مدركا لكل ما في الوجود وجب ان يكون له هذان الادراكان فواجب  
 ان يكون عالما بمدركات البصر وعالم بمدركات السمع اذ هي مصنفات له  
 وهذه كلها منزهة تعالى وجودها للخالق سبحانه في الشرع من جهة تنبيهه على  
 وجود العلم له وبالجملة فما يدل عليه اسم الاله واسم المعبود فيقتضي ان يكون  
 مدركا لجميع الادراكات لانه من العيب ان يعبد الا انسان من لا يدرك  
 انه عايد له كما قال تعالى يا أبت لم تعبدوا ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا  
 وقال تعالى افتمتعوا من دون الله مالا ينفعكم شيئا ولا يضركم فهو هذا القدر

كما يوصف به الله سبحانه ويسمى به هو القدر الذي نص الشرع ان يعلمه  
الجمهور ولا غير ذلك

ومن البدع التي حدثت في هذا الباب

السؤال عن هذه الصفات هل هي الذات أم زائدة على الذات أي هل هي صفة  
نفسية أو صفة معنوية وأعني بالنفسية التي توصف بها الذات لنفسها لا لقيام  
معنى فيها زائد على الذات مثل قولنا واحد وقديم والمعنوية التي توصف بها  
الذات لمعنى قائم فيها فان الاشعرية يقولون ان هذه الصفات هي صفات  
معنوية وهي صفات زائدة على الذات فيقولون انه عالم به لم زائد على ذاته وحى  
بحياة زائدة على ذاته كالحال في الشاهد ويلزمهم على هذا ان يكون الخالق  
جسمالا انه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه هي حال الجسم  
وذلك ان الذات لا يدان يقولوا انها قائمة بذاتها والصفات قائمة بها أو يقولوا  
ان كل واحد منها قائم بنفسه فآلهة كثيرة وهذا قول النصارى الذين زعموا  
ان الآقانيم ثلاثة أقانيم الوجود والحياة والعلم وقد قال تعالى في هذا القد كافر  
الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وان قالوا احدهم قائم بذاته فعدا ووجبوا ان  
يكون جوهر او عرضا لان الجوهر هو القائم بذاته والعرض هو القائم بغيره  
والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة وكذلك قول المعتزلة في هذا الجواب  
ان الذات والصفات شئ واحد هو أمر بعيد من المعارف الاول بل يظن انه  
مضاد لها وذلك انه يظن ان من المعارف الاول ان العلم يجب ان يكون غير  
العالم وانه ليس يجوز ان يكون العلم هو العالم الا لو جاز ان يكون احدا المضافين  
قرينة مثل ان يكون الاب والابن معنى واحدا بعيدا فهذه اقسام بعيد عن  
أفهام الجمهور والتصريح به بدعة وهو ان يضال الجمهور اخرى منه ان يرشد هم  
وليس عند المعتزلة برهان على وجوب هذا في الاول سبحانه اذ ليس عندهم  
برهان ولا عند المتكلمين على نفي الجسمية عنه اذ نفي الجسمية عندهم عنه  
انبنى على وجوب الحسوث للجسم بما هو جسم وقدينا في صدر هذا الكتاب

انه ليس عندهم برهان على ذلك وان الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء  
ومن هذا الموضع زل النصارى وذلك انه لم يعتقدوا كثرة الاوصاف واعتقدوا  
انها جواهر لا قائمة بغيرها بل قائمة بنفسها كالذات واعتقدوا ان الصفات  
التي بها هذه الصفة هي اصفيتان العلم والحياة قالوا فالله واحد من جهة ثلاثة  
من جهة يري بدون انه ثلاثة من جهة انه موجود وحي وعالم وهو واحد من جهة  
ان مجموعها شئ واحد فهو ما ثلاثة مذاهب مذهب من رأى انها نفس الذات  
ولا كثرة هنالك ومذهب من رأى الكثرة وهو لاه قسيمان منهم من جعل  
الكثرة قائمة بذاتها ومنهم من جعلها كثرة قائمة بغيرها وهذا كله بعيد عن  
مقصد الشرع واذا كان هذا هكذا فاذا الذى ينبغي ان يعلم الجهمو ومن أمر هذه  
الصفات هو ما صرح به الشرع فقط وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل  
الامر فيها هذا التفصيل فانه ليس يمكن أن يحصل عند الجهمورى هذاتين  
أصلا وأعنى ههنا بالجهمور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية وسواء كان قد  
حصات له صناعة الكلام أو لم تحصل له فانه ليس في قوة صناعة الكلام  
الوقوف على هذا القدر من المعرفة اذا غنى مراتب صناعة الكلام ان يكون  
حكمه جدلية لا برهانية وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا  
فقد تبين من هذا القول القدر الذى صرح به الجهمو ومن المعرفة في هذا  
والطرق التى سلكت بهم في ذلك

**\*(الفصل الرابع في معرفة التنزيه)\***

واذ قد تقرر من هذه الماهية التى سلكها في تعليم الناس أولا وجود الخالق  
سبحانه والطرق التى سلكها في نفي الشريك عنه ثانياً والطرق التى سلكها ثالثاً في  
معرفة صفاته والقدر الذى صرح به من ذلك في جنس جنس من هذه الاجناس  
وهو القدر الذى زيد فيه أو نقص أو حرف أو أول لم تحصل به السعادة المستمرة  
للجميع فقد سبق علينا ان نعرف أيضاً الطرق التى سلكها بالناس في تنزيه  
الخالق سبحانه عن النقائص ومقدار ما صرح به من ذلك والسبب الذى من



قبله اقتصر بهم على ذلك المقدار ثم ند كر بعد ذلك الطرق التي سلك بالناس في  
 معرفة أفعاله والقدر الذي سلك بهم من ذلك فاذا تم لنا هذا فقد استوفينا  
 غرضنا الذي قصدهناه فنقول أما معرفة هذا الجنس الذي هو التنزيه  
 والتقديس فقد صرح به أيضا غير ما آتت من الكتاب العزيز وأبيها في ذلك  
 وأتمها قوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وقوله أفن يخلق كمن لا  
 يخلق هي سره ان قوله تعالى ليس كمثله شيء وذلك انه من المغرور في قطرا الجميع  
 ان الخالق يجب ان يكون اما على غير صفة الذي لا يخلق شيئا والا كان من يخلق  
 ليس بخالق فاذا اضيف الى هذا الأصل ان المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك  
 ان تكون صفات المخلوق اما متفدية عن الخالق واما وجوده في الخالق  
 على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق وانما قلنا على غير الجهة لان من الصفات  
 التي في الخالق صفات استدلتنا على وجودها بالصفات التي في اشرف المخلوقات  
 ههنا وهو الانسان مثل اثبات العلم والحياة والقدرة والارادة وغير ذلك  
 وهذا هو معنى قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته واذا تقررت ان  
 الشرع قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق وصرح بالبرهان الموجب  
 لذلك وكان نفي المماثلة يفهم منه شيئا واحدا ههنا ان يعدم الخالق كثيرا من  
 صفات المخلوق الثاني ان توجد فيه صفات للمخلوق عنه كما كان ظاهرا من أمره  
 انه من صفات النقائص فمنها الموت كما قال تبارك وتعالى وتوكل على الحي  
 الذي لا يموت ومنها النوم ومادونه مما يقتضي الغفلة والسهو عن الادراكات  
 والحفظ للموجودات وذلك مصرح به في قوله تعالى لا تأخذ به سنة ولا نوم ومنها  
 النسيان والخطأ كما قال تعالى علمها عند رب في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى  
 والوقوف على انتفاء هذه النقائص هو قريب من العلم الضموري وذلك اما  
 كان قريبا من هذه من العلم الضموري فهو الذي صرح به الشرع بنفيه عنه  
 سبحانه وانما كان بعيدا من المعارف الاول الضرورية فائتمانه عليه بان  
 عرف انه من علم الأقل من الناس كما قال تعالى في غير ما آتت من الكتاب

ولا يكن أكثر الناس لا يعلمون مثل قوله تعالى الخالق السموات والارض  
أكبر من خلق الناس ولا يكن أكثر الناس لا يعلمون ومثل قوله تعالى فطرت  
الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولا يكن أكثر  
الناس لا يعلمون فإن قيل فما الدليل على نفي هذه النقائص عنه أعني  
الدليل الشرعي قلنا الدليل عليه ما يظهر من ان الموجودات محفوظة لا يتخللها  
اختلال ولا فساد ولو كان الخالق تدركه غفلة أو خطأ أو نسيان أو سهو لاختلت  
الموجودات وقد نبه الله تعالى على هذا المعنى في غير ما آية من كتابه فقال  
تعالى ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان أمسكهما من  
أحد من بعده الآية وقال تعالى ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم فإن قيل  
فما تقول في صفة الجسمية هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن  
الخالق أو هي من المسكوت عنها فنقول انه من البين من امر الشرع انها من  
الصفات المسكوت عنها وهي التصريح باثباتها في الشرع أقرب منها الى نفيها  
وذلك ان الشرع قد صرح بالوجه واليد في غير ما آية من كتاب العزيز وهو  
الآيات قد توهم ان الجسمية هي له من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق  
كما فضله في صفة القدرة والارادة وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين  
الخالق والمخلوق الا انها في الخالق أتم وجودا ولهذا صار كثير من أهل الاسلام  
الى أن يعتقدوا في الخالق انه جسم لا يشبه سائر الاجسام وعلى هذا الخنابلة  
وكثير من تبعهم والواجب عندي في هذه الصفة ان يجري فيها على منهاج  
الشرع فلا يصح فيها نفي ولا اثبات ومجابه من سأل في ذلك من الجمهور بقوله  
تعالى ليس كنهه شيء وهو السميع البصير وينتهي عن هذا السؤال وذلك لثلاثة  
مهمان أحدهما ان ادراك هذا المعنى ليس هو قرينة بما من المعروف بنفسه برتبة  
واحدة ولا رتبتين ولا ثلاث وانما تتبين ذلك من الطريق التي سلكها  
المتكلمون في ذلك فاتهم قالوا ان الدليل على انه ليس بجسم انه قد تبين ان كل  
جسم محدث واذا سئل عن الطريق التي منها يوقف على ان كل جسم محدث

سا. كوا في ذلك الطريق التي ذكرناها من حدوث الاعراض وان ما لا يتعري  
 عن الحوادث حادث وقد تبين لك من قولنا ان هذه الطريق ليست برهانية  
 ولو كانت برهانية لما كان في طباع الغالب من الجمهور ان يصلوا اليها وايضا فان  
 ما يصفه هؤلاء القوم من انه سبحانه ذات وصفات زائدة على الذات يوجبون  
 بذلك انه جسم اكثر مما ينفون عنه الجسمية بدليل انتفاء الحدوث عنه فهذا  
 هو السبب الاول في ان لم يصرح الشرع بانه ليس بجسم وان السبب الثاني  
 فهو ان الجمهور يرون ان الوجود هو التخييل والمحسوس وان ما ليس بتخييل  
 ولا محسوس فهو عدم فاذا قيل لهم ان ههنا وجودا ليس بجسم ارتفع عنهم  
 التخييل فصارعهم من قبيل المعادوم ولا سيما اذا قيل انه لا خارج العلم  
 ولا داخله ولا فوق ولا اسفل ولهذا اعتقدت الطائفة الذين اثبتوا الجسمية في  
 الطائفة التي نفتوا عنه سبحانه انها مثبتة واعتقدوا الذين نفوها في المثبتة  
 انها مكثرة واما السبب الثالث فهو انه اذا صرح بنفي الجسمية عرضت في  
 الشرع شكوك كثيرة مما يقال في المعاد وغير ذلك فمنها ما يعرض من ذلك  
 في الرؤية التي جاءت بها السنة الثابتة وذلك ان الذين صرحوا بنفيها فرقتان  
 المعترزة والاشعرية واما المعترزة فدعاهم هذا الاعتقاد الى ان نفوا الرؤية  
 واما الاشعرية فارادوا ان يجمعوا بين الامرين فحسم ذلك عليهم وتجنبوا في الجمع  
 الى افانيل سوفسطائية سترشد الى الوهن الذي فيها عند الكلام في الرؤية  
 ومنها انه يوجب انتفاء الجهة في بادئ الرأي عن الخالق سبحانه انه ليس بجسم  
 فترجع الشريعة متشابهة وذلك ان بعث الانبياء انبيى على ان الوحي نازل  
 اليهم من السماء وعلى ذلك انبئت شريعتنا هذه اعني ان الكتاب العزيز نزل  
 من السماء كما قال تعالى انا انزلناه في ليلة مباركة وانبيى نزل الوحي من السماء  
 على ان الله في السماء وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء وتصعد اليها كما  
 قال تعالى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح وقال تعالى تعرج الملائكة  
 والروح اليه وبالجملة جميع الاشياء التي تلزم القائلين بنفي الجهة على ما سنبين كره



بعد عند التكامل في الجهة ومنها انه اذا صرح بنفي الجسمية وجب التصريح بنفي  
 الحركة فاذا صرح بنفي هذا عسر ما جاء في صفة الحشر من ان البارئ يطالع على  
 اهل الحشر وانه الذي يتولى حسابهم كما قال تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا  
 وذلك تأويل حديث النزول المشهور وان كان التأويل اقرب اليه منه  
 الى امر الحشر مع ان ما جاء في الحشر متواتر في الشرع فيجب ان لا يصرح  
 للجمهور بما يؤول عندهم الى ابطال هذه الطواهر فان تأثيرها في نفوس الجمهور  
 انما هو اذا جلت على ظاهرها واما اذا اولت فانما يؤول الامر فيها الى احدا من  
 اما ان يسلط التأويل على هذه واشباه هذه في الشرعية فتتمزق الشرعية كلها  
 وتبطل الحكمة المقصودة منها واما ان يقال في هذه كلها انها من المشتهيات  
 وهـذا كله ابطال للشرعية ومحو لها من النفوس من غير ان يشعر الفاعل لذلك  
 بعظيم ما جناه على الشرعية مع انك اذا اعتبرت الدلائل التي احتج بها المؤولون  
 لهذه الاشياء تجدها كلها غير برهانية بل الطواهر الشرعية عديمة اقتنع منها اعني ان  
 التصديق بها اكثر وانت تتبين ذلك من قولنا في البرهان الذي بنوا عليه نفي  
 الجهة على ما سنعقوله بعد وقد يدل ذلك على ان الشرع لم يقصد التصريح بنفي  
 هذه الصفة للجمهور وان لم يكن انتفاء هذه الصفة عن النفس اعني الجسمية  
 لم يصرح الشرع للجمهور برهاني النفس فقال في الكتاب العزيز يسألونك  
 عن الروح قل الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا وذلك انه بعسر قيام  
 البرهان عند الجمهور وعلى وجوده وجود قائم بذاته ليس بجسم ولو كان انتفاء  
 هذه الصفة مما يقف عليه الجمهور لا اكتفى بذلك الخليل صلى الله عليه وسلم في  
 حاجة الكافر حين قال له ربي الذي يحيى ويميت قال انا احيى واميت الآية لانه  
 كان يكتفى بان يقول له انت جسم والله ليس بجسم لان كل جسم محدث كما تقول  
 الاشعرية وكذلك كان يكتفى بذلك موسى عليه السلام عند حاجته لفرعون  
 في دعواه الالهية وكذلك كان يكتفى صلى الله عليه وسلم في امر الدجال في ارشاد  
 المؤمنين الى كذب ما يدعيه من الربوبية من انه جسم والله ليس بجسم بل

قال عليه السلام ان ربكم ليس باعور فاكتفى بالدلالة على كذبه بوجود هذه  
الصفة الناقصة الذي يفتق عند كل احد وجودها ببدية العقل في الباري  
سبحانه فهذه كلها كما تراها بدع حادثة في الاسلام هي السبب فيما عرض فيه من  
الفرق التي أنبأ المصطفى انها ستفترق أمية اليها فان قال قائل فاذا لم يصرح  
الشرع بالجسم - هو ولا بانه جسم ولا بانه غير جسم فما عسى ان يجابوا به في جواب  
ما هو فان هذا السؤال طبيعي للانسان وليس يقدر ان يتفك عنه ولذلك ليس  
يقنع الجسم هو وان يقال لهم في موجود وقوع الاعتراف به انه لا ماهية له لان ما لا  
ماهية لا ذات له قلنا الواجب في ذلك ان يجابوا بجواب الشرع فيقال لهم انه نور  
فانه الوصف الذي وصف الله به نفسه في كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشيء  
بالصفة التي هي ذاته فقال تعالى الله نور السموات والارض وبه هذا الوصف  
وصفه النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الثابت فانه جاء انه قيل له عليه  
السلام هل رأيت ربك قال نوراني اراه وفي حديث الاسراء انه لما قرب صلى  
الله عليه وسلم من سدرة المنتهى غشى السدرة من النور ما حجب به من  
النظر اليها أو وليه سبحانه وفي كتاب مسلم ان الله حجابا من نور لو كشف لاحرق  
سجحات وجهه ما انتهى اليه بهر وفي بعض روايات هذا الحديث سبعين حجابا  
من نوره وينبغي ان تعلم ان هذا المثال هو سبب المناسبة للخلق سبحانه لانه  
يجتمع فيه انه محسوس تجزى الابصار عن ادراكه وكذلك الافهام مع انه ليس  
بجسم والوجود عند الجسم هو انما هو المحسوس والمعدوم عندهم هو غير المحسوس  
والنور لما كان اشرف المحسوسات وجب ان يمثل به اشرف الموجودات وهذا  
أيضا سبب آخر وجب ان يسمى به نور او ذلك ان طال وجوده من عقول العلماء  
الراسخين في العلم عند النظر اليه بالعقل هي حال الابصار عند النظر الى الشمس  
بل حال عيون الخفافيش وكان هذا الوصف لا ثقا عند الصنفين من الناس وحقا  
وايضا فان الله تبارك وتعالى لما كان سبب الموجودات وسبب ادراكها وكان  
النور مع الالوان هذه صفة أعنى انه سبب وجود الالوان بالفعل وسبب

رؤيته فالحق ما سمي الله تبارك وتعالى نفسه نورا واذا قيل انه نور لم يعرض  
 شك في الرؤية التي جاءت في المعاد فقد تبين لك من هذا القول الاعتقاد الاول  
 الذي في هذه الشريعة في هذه الصفة وما حدث في ذلك من البدعة وانما سكت  
 الشرع عن هذه الصفة لانه لا يعترف بوجود في الغائب انه ليس بجسم الامن  
 أدرك ببرهان ان في المشاهد وجودا به - هذه الصفة وهي النفس ولما كان  
 الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس مما لا يمكن الجهو ولم يمكن فهم  
 ان يعقلوا وجودا ليس بجسم فلما حجبوا عن معرفة اليقين علمنا انهم  
 حجبوا عن معرفة هذا المعنى من الباري سبحانه (القول في الجهة) واماه - هذه  
 الصفة فلم ينزل اهل الشريعة من اول الامر بثبوتها لله سبحانه حتى نفتها  
 المع - تنزلة ثم تبعهم على زعمهم متأخر والا شعيرة كافي المعالي ومن اقتضى  
 بقوله وظواهر الشرع كلها تقتضي اثبات الجهة مثل قوله تعالى ويحمل عرش  
 ربك فوقهم يومئذ ثمانية ومثل قوله يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج  
 اليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون ومثل قوله تعالى تعرج الملائكة  
 والروح اليه الاية ومثل قوله تعالى أأنتم من في السماء أن يخسف بكم  
 الارض فاذا هي تمور الى غير ذلك من الآيات التي انسلط التأويل عليها عاذا  
 الشرع كله مؤولا وان قيل فيها انها من المتشابهات عاذا الشرع كله متشابهها  
 لان الشرائع كلها مبنية على ان الله في السماء وان منة تنزل الملائكة بالوحي  
 الى النبيين وان من السماء نزلت الكتب واليهما كان الاسراء بالنبي صلى الله  
 عليه وسلم حتى قرب من سدرة المنتهى وجميع الحكماء قد اتفقوا ان الله  
 والملائكة في السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك والشبهة التي قادت  
 نفقات الجهة الى زعمها هي انهم اعتقدوا ان اثبات الجهة يوجب اثبات الممكن  
 واثبات الممكن يوجب اثبات الجسمية ونحن نقول ان هذا كله غير لازم فان  
 الجهة غير الممكن وذلك ان الجهة هي اما سطوح الجسم نفسه المحيطة به وهي  
 ستة وبها نقول ان للحيوان فوق وأسفل ويمينا وشمالا وامام وخلف



وأما سطوح جسم آخر محيط بالجسم ذي الجهات الست فاما الجهات التي هي  
 سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلاً وأما سطوح الاجسام  
 المحيطة به فهي له مكان مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان وسطوح الفلك  
 المحيطة بسطوح الهواء هي أيضاً مكان للهواء وهكذا الافلاك بعضها المحيطة  
 ببعض ومكان له وأما سطح الفلك الخارج فقد تبرهن انه ليس خارجه جسم  
 لانه لو كان ذلك كذلك لوجب ان يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر ويمر الامر  
 الى غير نهاية فاذا سطح آخر اجسام العالم ليس مكاناً أصلاً اذ ليس يمكن ان يوجد  
 فيه جسم لان كل ما هو مكان يمكن ان يوجد فيه جسم فاذا ان قام البرهان على  
 وجوده ووجود في هذه الجهة فواجب ان يكون غير جسم فالذي يمتنع وجوده  
 هنالك هو عكس ما ظنه وهو موجوده وجسم لا موجود ليس بجسم وليس لهم  
 ان يقولوا ان خارج العالم خلاء وذلك ان الخلاء قد تبين في العلوم النظرية  
 امتناعه لان ما يدل عليه اسم الخلاء ليس هو شيء أكثر من ابعاد ليس فيها جسم  
 اعني طولاً وعرضاً وعمقاً لانه ان رفعت الابعاد عنه فادع ما وان أنزل الخلاء  
 موجوداً لزم ان تكون اعراض موجوده في غير جسم وذلك ان الابعاد هي  
 اعراض من باب الكمية ولا بدوا لکنه قيل في الآراء السالفة القديمة والشرائع  
 الفائرة ان ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين يريدون الله والملائكة وذلك  
 ان ذلك الموضع ليس هو بمكان ولا يحويه زمان وذلك ان كل ما يحويه الزمان  
 والمكان فاسد فقد يلزم ان يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن وقد تبين هذا  
 المعنى مما أقوله وذلك انه لم يكن ههنا شيء الا هذا الموجود المحسوس أو العدم  
 وكان من المعروف بنفسه ان الموجود انما ينسب الى الوجود اعني انه يقال  
 انه موجود أي في الوجود اذ لا يمكن ان يقال انه موجود في العدم فان كان  
 ههنا موجوده واشرف الموجودات فواجب ان ينسب من الموجود المحسوس  
 الى الجزء الاشرف وهو السموات واشرف هذا الجزء قال تبارك وتعالى الخالق  
 السموات والارض أكبر من خالق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون وهذا

كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم فقد ظهر لك من هذا ان اثبات  
 الجهة واجب بالشرع والعقل وانه الذي جاء به الشرع وانبنى عليه وان ابطال  
 هذه القاعدة ابطال للشرائع وان وجه العسر في تفهيم هذا المعنى مع نفي التجسسية  
 هو انه ليس في الشاهد مثال له فهو بعينه السبب في ان لم يصرح الشرع بنفي  
 الجسم عن الخالق سبحانه لان الجهور انما يقع لهم التصديق بحكم الغائب  
 متى كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد مثل العلم وانه لما كان في الشاهد شرطا  
 في وجوده كان شرطا في وجود الصانع الغائب وامامتي كان الحكم الذي في  
 الغائب غير معلوم الوجود في الشاهد عندا لا كثر ولا يعلمه الا العلماء الراسخون  
 فان الشرع يزجر عن طلب معرفته ان لم تكن بالجهور حاجة الى معرفته  
 مثل العلم بالنفس او يضرب مثلا من الشاهد ان كان بالجهور حاجة الى  
 معرفته في معادتهم وان لم يكن ذلك المثال هو نفس الامر المقصود تفهيمه مثل  
 كثير مما جاء من احوال المعاد والتسمية الواقعة في نفي الجهة عند الذين نفوها  
 ليس يتقطن الجهور اليها لاسيما اذا لم يصرح لهم بانه ليس بجسم فيجب ان يمثل  
 في هذا كله فعل الشرع والافيء ولما لم يصرح الشرع بتأويله والناس في  
 هذه الاشياء في الشرع على ثلاث رتب صنف لا يشعرون بالشكوك المعارضة  
 في هذا المعنى وخاصة ما تركت هذه الاشياء على ظاهرها في الشرع وهوؤلاء  
 هم الاكثر وهم الجهور وصنف عرضت لهم هذه الاشياء شكوك ولم يقدروا  
 على حلها وهوؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء وهذا الصنف هم الذين يوجد  
 في حقهم التشابه في الشرع وهم الذين ذمهم الله تعالى واما عند العلماء والجهور  
 فليس في الشرع تشابه فعلى هذا المعنى فينبغي ان يفهم التشابه ومثال  
 ما عرض لهذا الصنف مع الشرع مثال ما عرض لخبر البرم مثالا الذي هو الغذاء  
 النافع لاكثر الابدان ان يكون لاقل الابدان ضارا وهو نافع للاكثر وكذلك  
 التعليم الشرعي هو نافع للاكثر وضرر بالاقل ولهذا الاشارة بقوله تعالى  
 وما يضل به الا الفاسقين لكن هذا انما يعرض في آيات الكتاب العزيز في

الاقل منها والاقل من الناس وأكثر ذلك هي الآيات التي تتضمن الاعلام  
 عن أشياء في الغائب ليس لها مثال في الشاهد فيعبر عنها بالشاهد الذي هو  
 أقرب الموجودات اليها وأكثرها شبيهاً فيعرض لبعض الناس ان ياخذ  
 الممثل به هو المثال نفسه فتلزمه الحيرة والشك وهو الذي يسمى متشابهاً في  
 الشرع وهذا ليس يعرض للعلماء ولا للجمهور وهم صنفان الناس بالحقيقة  
 لان هؤلاء هم الأصحاء والغذاء الملائم انما يوافق ابدان الأصحاء واما أولئك  
 فمرضى والمرضى هم الاقل ولذلك قال تعالى واما الذين في قلوبهم زيغ  
 فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وولاءهم أهل الجدل والكلام وأشد  
 ما عرض على الشرع من هذا الصنف انهم تأولوا كثيراً مما ظنوه ليس على  
 ظاهره وقالوا ان هذا التأويل ليس هو المقصود به وانما أتى الله به في صورة  
 التشابه ابتلاء لعباده واختبار الهم ونعوذ بالله من هذا الظن بالله بل نقول  
 ان كتاب الله العزيز انما جاء معجزاً من جهة الوضوح والبيان فاذا ما اريد  
 من مقصد الشرع من قال فيما ليس من متشابه ثم انه أول ذلك التشابه بزعمه  
 وقال لجميع الناس ان فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل مثل ما قالوه في آيات  
 الاستواء على العرش وغير ذلك مما قالوه ان ظاهره متشابه وبالجملة فأكثر  
 التأويلات التي زعم القائلون بها انها من المقصود من الشرع اذا تؤملت  
 وحدها ليس يقوم عليها برهان ولا تفعل فعل الظاهر في قبول الجمهور ولها  
 وعملهم عنها فان المقصود الأول بالعلم في حق الجمهور وانما هو العمل فما كان  
 أنفع في العمل فهو أحدر وأما المقصود الأول بالعلم في حق العلماء فهو الامران  
 جميعاً أعني العلم والعمل ومثال من أول شيئاً من الشرع وزعم ان ما أوله هو  
 ما قصد الشرع وصرح بذلك التأويل للجمهور ومثال من أتى الى دواء قد ركب  
 طبيب ما هو ليحفظ صحة جميع الناس أو لا أكثر فجهل رجلاً فلم يلائمه ذلك  
 الدواء المركب الاعظم لرداءة مزاج كان به ليس يعرض الا للاقل من الناس  
 فزعم ان بعض تلك الادوية التي صرح باسمه الطبيب الاول في ذلك الدواء



العام المنفعة المركب لم يرد به ذلك الدواء الذي جرت العادة في اللسان ان يدل  
 بذلك الاسم عليه وانما أريد به دواء آخر مما يمكن ان يدل عليه بذلك باستعارة  
 بمدة فزال ذلك الدواء الاول من ذلك المركب الاعظم وجعل فيه يدل الدواء  
 الذي ظن انه الذي قصده الطبيب وقال للناس هذا والذي قصده الطبيب  
 الاول فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذي تاوله عليه هذا  
 المتأول ففسدت به امرجة كثير من الناس فجاء آخر ون شعر وابفساد امرجة  
 الناس عن ذلك الدواء المركب فراموا اصلاحه بان أبدلوا بعض أدوية بدواء  
 آخر غير الدواء الاول فعرض من ذلك للناس نوع من المرض غير النوع الاول  
 فجاء ثالث فتأول في أدوية ذلك المركب غير التأويل الاول والثاني فعرض  
 للناس من ذلك نوع ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين فجاء متأول رابع  
 فتأول دواء آخر غير الادوية المتقدمة فعرض منه للناس نوع رابع من المرض  
 غير الامراض المتقدمة فلما طال الزمان بهذا المركب الاعظم وسلط الناس  
 التأويل على أدوية وغيروها وبدلوا عرض منه للناس امراض شتى حتى  
 فسدت المنفعة المقصودة بذلك الدواء المركب في حق كثير الناس وهذه هي  
 حال الفرقة الحادثة في هذه الطريقة مع الشريعة وذلك ان كل فرقة منهم  
 تأولت في الشريعة تأويل غير التأويل الذي تأولته الفرقة الاخرى وزعمت  
 انه الذي قصده الشرع حتى تمزق الشرع كل ممزق وبعد جدا عن موضعه  
 الاول ولما علم صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم ان مثل هذا يعرض ولا بد  
 في شريعته قال ستفترق أمتي على اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة  
 يعني بالواحدة التي سلكت ظاهرا الشرع ولم يؤوله تأويل لا صرح به للناس  
 وأنت اذا تأملت ما في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها  
 من قبل التأويل تبين ان هذا المثال صحيح وأول من غير هذا الدواء الاعظم  
 هم الخوارج ثم المعتزلة بعدهم ثم الاشعرية ثم الصوفية ثم جاء أبو حامد فطم  
 الوادي على القرى وذلك انه صرح بالحكمة كلها بالجهور وباراء الحكماء على

ما أداه اليه فهمه وذلك في كتابه الذي سماه بالمقاصد فزعم انه انما ألف هذا  
 الكتاب لارد عليهم ثم وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة فكفرهم فيه  
 في مسائل ثلاثة من جهة خرقهم فيها للاجماع كما زعم وبدعهم في مسائل وأتى فيه  
 بجميع مشككة وشبه محيرة أصالت كثير من الناس عن الحكمة وعن الشريعة  
 ثم قال في كتابه المعروف بجواهر القرآن ان الذي أثبتته في كتاب التهافت هي  
 أقاويل جدلية وان الحق انما أثبتته في المضمون به على غير أهله ثم جاء في كتابه  
 المعروف بمشكاة الانوار فذكر فيه مراتب العارفين بالله فقال ان سائرهم  
 محبوبون الا الذين اعتقدوا ان الله سبحانه غير محرك السماء الاولى وهو الذي  
 صدر عنه هذا المحرك وهذا تصريح منه باعتقاد مذهب الحكماء في العلوم  
 الالهية وقد قال في غير ما وضع ان علومهم الالهية هي تخمينات بخلاف الامر  
 في سائر علومهم وأما في كتابه الذي سماه المتقدم من الضلال فأنهى فيه على  
 الحكماء وأشار الى ان العلم انما يحصل بالخلوة والفكر وان هذه المرتبة هي  
 جنس مراتب الانبياء في العلم وكذلك صرح بذلك بعينه في كتابه الذي سماه  
 بكميات السعادة فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين فرقة  
 انتدبت لزم الحكماء والحكمة وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروى صرفة  
 الى الحكمة وهذا كله خطأ بل ينبغي ان يقر الشرع على ظاهره ولا يصرح  
 للجمهور بالجمع بينهما وبين الحكمة لان التصريح بذلك هو تصريح بنتائج  
 الحكمة لو لم دون ان يكون عندهم برهان علمي او هذا لا يحل ولا يجوز أعني  
 ان يصرح بشئ من نتائج الحكمة لم يكن عنده البرهان عليها لانه لا يكون  
 لامع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر  
 الشرع الحق من فعله هذا اخلاص بالامرين جميعا أعني بالحكمة وبالشرع  
 عند أفاس وحفظ الامرين جميعا عند آخرين أما اخلاص بالشرعية فن جهة  
 افصاحه فيها بالتأويل الذي لا يجب الافصاح به وأما اخلاص بالحكمة فلا  
 فصاحة أيضا ان فيها لا يجب ان يصرح بها الا في كتب البرهان وأما حفظه

للامرين فلان كثير من الناس لا بينهما تعارضان جهة الجمع الذي  
 استعمل بينهما وما أكد هذا المعنى بأن عرف وجه الجمع بينهما وما وذلك في  
 كتابه الذي سماه التفرقة بين الاسلام والزندقة وذلك أنه عده فيه أصناف  
 التأويلات وقطع فيه على أن المؤلف ليس بكافر وإن حرق الاجماع في التأويل  
 فإذا ما فعل من هذه الاشياء فهو مضار للشرع بوجه وللحكمة بوجه ولهما  
 بوجه وهذا الذي فعله هذا الرجل إذا خفص عنه ظهر أنه نافع لهما بالعرض  
 وذلك ان الافصاح بالحكمة لمن ليس باهلها يلزم عن ذلك بالذات اما ابطال  
 الحكمة واما ابطال الشريعة وقد يلزم عنه بالعرض الجمع بينهما والصواب  
 كان الا يصرح بالحكمة للجمهور وأما قد وقع التصريح بالصواب أن تعلم  
 الفرقة من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة  
 لها وكذلك الذين يرون ان الحكمة مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة  
 أنها ليست مخالفة لها وذلك بان يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف  
 على كنههما بما بالحقيقة أعني على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة وان الرأي  
 في الشريعة الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأي امام مبتدع في الشريعة  
 لا من أصلا واما رأي خطأ في الحكمة أعني تأويل خطأ عليها كما عرض  
 في مسألة علم الجزئيات وفي غيرها من المسائل ولهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا  
 الكتاب ان نعرف أصول الشريعة فان أصولها اذا تؤملت وجدت أشده مطابقة  
 للحكمة مما أول فيها وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف  
 للشريعة يعرف ان السبب في ذلك أنه لم يحيط علما بالحكمة ولا بالشريعة  
 ولذلك اضطررنا نحن أيضا الى وضع قول \* (أعني فصل المقال في موافقة  
 الحكمة للشريعة) \* واذا قد تبين هذا فانه يرجع الى حيث كنا نقول ان الذي  
 بقي علينا من هذا الجزء من المسائل المشهورة هي مسألة الرؤية فانه قد يظن  
 ان هذه المسألة هي بوجه ما دخل في الجزء المقدم لقوله تعالى لا تدركه الابصار  
 وهو يدرك الابصار ولذلك أنكرها المعتزلة وردت الآثار الواردة في



الشرح بذلك مع كثرتها وشهرتها فشنع الامر عليهم وسبب وقوع هذه الشبهة  
 في الشرع ان المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمانية عنه سبحانه واعتقدوا  
 وجوب التصريح بها لجميع المكلفين ووجب عندهم ان انتفت الجسمانية ان  
 تنتفي الجهة واذا انتفت الجهة انتفت الرؤية اذ كل مرتضى في جهة من الراى  
 فاضطر والهذا المعنى لرد الشرع المنقول واعتلالا لحديث بانها اخبار آحاد  
 واخبار الالحاد لا توجب العلم مع ان ظاهر القرآن معارض لها أعنى قوله  
 تعالى لا تدركه الابصار وأما الاشعرية فراموا الجمع بين الاعتقادين أعنى  
 بين انتفاء الجسمانية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس ففسر ذلك عليهم  
 وتجاوزوا في ذلك الى جميع سوفسطائية متوهمة أعنى الحجج التي توهم أنه صحيح  
 وهي كاذبة وذلك أنه يشبه ان يكون بوجد في الحج ما يوجد في الناس أعنى أنه  
 كما يوجد في الناس الفاضل التام الفضيلة ويوجد فيهم من دون ذلك في الفضل  
 ويوجد فيهم من يوهم أنه فاضل وليس بفاضل وهو المراتى كذلك الامر في  
 الحجج أعنى أن منها ما هو في غاية اليقين ومنها ما هو دون اليقين ومنها حجة  
 مرائية وهي التي توهم أنها يقين وهي كاذبة والافاويل التي سلكها الاشعرية  
 في هذه المسألة منها أفاويل في رفع دلائل المعتزلة ومنها أفاويل لهم في جواز  
 الرؤية ما ليس بجسم وأنه ليس يعرض من فرضها محال فاما ما عاندوا به قول  
 المعتزلة ان كل مرتضى فهو في جهة من الراى فنهى من قال ان هذا انما هو حكم  
 الشاهد لا حكم الغائب وان هذا الموضع ليس هو من المواضع التي يجب فيها  
 نقل حكم الشاهد الى الغائب وأنه جائز ان يرى الانسان ما ليس في جهة اذا كان  
 جائزا ان يرى الانسان بالقوة المبصرة نفسها دون عين وهو لا اختلاط عليهم  
 ادراك العقل مع ادراك البصر وان العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة أعنى  
 في مكان وأما ادراك البصر فظاهر من أمره ان من شرطه أن يكون المرئى منه  
 في جهة ولا في جهة فقط بل وفي جهة ما مخصوصة ولذلك ليس تتأق الرؤية  
 بأي وضع اتفق أن يكون البصر من المرئى بل باوضاع محدودة وشروط محدودة

ايضا وهي ثلاثة اشياء حضور الضوء والجسم الشفاف المتوسط بين البصر  
والبصر وكون البصر ذا ألوان ضرورية والردا هذه الامور المعروفة بنفسها  
في الابصار هو ردلا وائل المعروفة بالطبع للجميع وابطال الجميع علوم  
المنظر والهندسة وقد قال القوم اعني الاشعرية ان احد المواضع التي  
يجب أن ينتقل فيها حكم الشاهد الى الغائب هو الشرط مثل حكمنا أن كل  
عالم حي اكون الحياة تظهر في الشاهد شرط في وجود العلم وان كان ذلك قلنا لهم  
وكذلك يظهر في الشاهد أن هذه الاشياء هي شروط في الرؤية فالحق والغائب  
فيها بالشاهد على أصلاكم وقد رام ابو حامد في كتابه المعروف بالمقاصد أن يعاند  
هذه المقدمة أعني ان كل مرئي في جهة من الرائي بان الانسان يبصر ذاته في  
المرآة وان ذاته ليست منه في جهة غير جهة مقابلة وذلك انه لما كان يبصر ذاته  
وكانت ذاته ليست تحل في المرآة التي في الجهة المقابلة فهو يبصر ذاته في غير  
جهة وهذه مغالطة فان الذي يبصره وخيال ذاته والخيال منه هو في جهة اذ كان  
الخيال في المرآة والمرآة في جهة وأما حجتهم التي أتوا بها في امكان رؤية ما ليس  
يجسم فان المشهور عندهم في ذلك حجتان أحدهما هو والاشهر عندهم  
ما يقولونه من ان الشيء لا يخلو أن يرى من جهة ما هو ملون أو من جهة انه جسم  
أو من جهة انه لون أو من جهة انه موجود ويرى عددوا جهات أخر غير هذه  
الموجودة ثم يقولون وباطل أن يرى من قبل انه جسم اذ لو كان ذلك كذلك لما رئي  
اللون وباطل ان يرى ما كان انه لون اذ لو كان ذلك لما رئي الجسم واذا بطلت  
جميع هذه الاقسام التي تتوهم في هذا الباب فلم يبق ان يرى الشيء الا من قبل  
انه موجود والمغالطة في هذا القول بينه فان المرئي منه ما هو مرئي بذاته وهذه  
هي حال اللون والجسم فان اللون مرئي بذاته والجسم مرئي من قبل اللون ولذلك  
ما لم يكن له لون لم يبصر ولو كان الشيء انما يرى من هو موجود فقط لو جب ان  
تبصر الاصوات أو سائر المحسوسات الخمس فكان يكون البصر والسمع وسائر  
الحواس الخمس حاسة واحدة وهذه كاهل خلاف ما يعقل وقد اضطر

المتكلمون لمكان هذه المسألة وما أشبهها أن يسلموا الا لاوان ممكنة أن تسمع  
والاصوات ممكنة أن ترى وهذا كله خروج عن الطبع وعما يمكن أن يعقله  
انسان فانه من الظاهر ان حاسة البصر غير حاسة السمع وان محسوس هذه  
غير محسوس تلك وان آلة هذه غير آلة تلك وانه ليس يمكن أن يتقلب  
البصر عما ليس يمكن أن يعود اللون صوته والذين يقولون أن الصوت  
يمكن أن يبصر في وقت ما فقد يجب أن يسألوا فيقال لهم ما هو والبصر فلا بد  
من أن يقولوا هو قوة تدرك بها المراتبات الاوان وغيرها ثم يقال لهم ما هو  
السمع فلا بد أن يقولوا هو قوة تدرك بها الاصوات فاذا وضعوا هذا قيل لهم فهل  
البصر عند ادراكه الاصوات هو بصر فقط أو سمع فقط فان قالوا سمع فقط فقد  
سلموا وانه لا يدرك الاوان وان قالوا بصر فقط فليس يدرك الاصوات واذا لم  
يكن بصر فقط لانه لا يدرك الاصوات ولا سمع فقط لانه لا يدرك الاوان فهو  
بصر وسمع معا وعلى هذا فستكون الاشياء كلها شأ واحد حتى المتضادات  
وهذا شيء مما أحسبه يسلمه المتكلمون من أهل ملتنا أو يلزمهم تسليمه وهو  
رأي سوفسطاس لا قوام قديما مشهورين بالسفسطة وأما الطريقة الثانية التي  
سلكها المتكلمون في جواز الرؤية فهي الطريقة التي اختارها أبو المعالي في  
كتابه المعروف بالارشاد وهي هذه الطريقة وتلخيصها أن الحواس انما تدرك  
ذوات الاشياء وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هي أحوال ليست  
بذوات فالحواس لا تدركها وانما تدرك الذات والذات هي نفس الموجود  
المشترك بجميع الموجودات فاذا الحواس انما تدرك الشيء من حيث هو موجود  
وهذا كله في غاية الفساد ومن أبين ما يظهر به فساد هذا القول انه لو كان البصر  
انما يدرك الاشياء لما أمكنه أن يفرق بين الأبيض والأسود لان الاشياء  
لا تفرق بالشيء الذي تشترك فيه ولا كان بالجملة يمكن في الحواس لا في البصر أن  
يدرك فصول الاصوات ولا في الطعم أن يدرك فصول المطعمات والزم أن  
تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحد فلا يكون فرق بين مدرك السمع



وبين مدرك البصر وهذا كله في غاية الخروج عما يعقله الانسان وانما تدرك  
 الحواس ذوات الاشياء المشار اليها بتوسط ادراكها المحسوسات الخاصة بها فوجه  
 المغالطة في هذا هو ان ما يدرك ذاتيا اخذاته مدرك بذاته ولولا انشاء على هذه  
 الاقاويل وعلى التعظيم للقائليين بها لما كان أن يكون فيها شيء من الاقناع  
 ولا وقع بها التصديق لاحد سليم الفطرة والسبب في مثل هذه الحيرة الواقعة  
 في الشريعة حتى الجأت القائلين بنصرتها في زعمهم الى مثل هذه الاقاويل  
 الهنسية التي هي ضحكة من عني بتميز اصناف الاقاويل ادنى عناية هو  
 التصريح في الشرع بما لم يأذن الله ورسوله به وهو التصريح بنفي الجسمانية  
 للجمهور وذلك انه من العسير ان يجتمع في اعتقاد واحد ان ههنا ما وجود ليس  
 بجسم وانه مرئي بالابصار لان مدرك الحواس هي في الاجسام او اجسام ولذلك  
 راي قوم ان هذه الرؤية هي مز يدعى لم في ذلك الوقت وهذا ايضا لا يليق  
 الاقصاص به للجمهور ورواه لما كان العقل من الجمهور ولا ينفلك من التخييل بل  
 ما لا يتخيّلون هو عندهم عدم وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن والتصديق  
 بوجود ما ليس بمتخيّل غير ممكن عندهم بدل الشرع عن التصريح لهم بهذا  
 المعنى فوصفه سبحانه لهم باوصاف تقرب من قوة التخييل مثل ما وصفه به من  
 السمع والبصر والوجه وغير ذلك مع تعريفهم انه لا يجانسه شيء من الموجودات  
 المتخيّلة ولا يشبهه ولو كان القصد تعريف الجمهور انه ليس بجسم لما صرح لهم  
 بشيء من هذا بل لما كان ارفع الموجودات المتخيّلة هو النور ضرب لهم المثال  
 به اذا كان النور هو اشهر الموجودات عند الحس والتخييل وبهذا النحو من  
 التصور امكن ان يفهموا المعاني الموجودات في المعاد اعني ان تلك المعاني  
 مثلت لهم بامور متخيّلة محسوسة فاذا متى اخذ الشرع في اوصاف الله تبارك  
 وتعالى على ظاهر لم تعرض فيه هذه الشبهة ولا غيرها لانه اذ قيل له نور وان  
 له محابا من نور كما جاء في القرآن والسنة الثابتة ثم قيل ان المؤمنين يرونه  
 في الاخرة كما ترى الشمس لم تعرض في هذا كله شك ولا شبهة في حق الجمهور

ولا في حق العلماء وذلك انه قد تبرهن عند العلماء ان تلك الحال مزيدة علم  
لكن منى صرح لهم به اعني للجمهور وان بطلت عندهم الشريعة كلها او كفروا  
المصرح لهم بها فمن خرج عن منهاج الشرع في هذه الاشياء فقد ضل  
عن سواء السبيل وانت اذا تأملت الشرع وجدته مع انه قد ضرب للجمهور  
في هذه المعاني المثالات التي لم يمكن تصورها هم اياها دونها فقد نبه العلماء  
على تلك المعاني انفسهم التي ضرب بمثلاتها للجمهور وهو رقيب ان يوقف  
عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفان من الناس والاختلاط  
التعليمات كلاهما ففسد الحكمة الشرعية التبرهن بذلك قال عليه السلام  
انا معشر الانبياء امرنا ان ننزل الناس منازلهم وان نتخاطبهم على قدر عقولهم  
ومن جعل الناس شرعا واحدا في التعليم فهو كمن جعلهم شرعا واحدا في عمل  
من الاعمال وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول فقد تبين لك من هذا ان  
الرؤية معنى ظاهر وانه ليس يعرض فيه شبهة اذا اخذ الشرع على ظاهره في  
حق الله تبارك وتعالى اعني اذا لم يصرح فيه بنفي الجسمية ولا باثباتها واذ قد  
تبين عقائد الشرع الاول في التنزيه والمقدار الذي سلك في تعليم الجمهور ومن  
ذلك فقد ينبغي ان نسير الى الجزء الذي يتضمن معرفة افعال الله تبارك وتعالى  
وهو الفن الخامس من هذه الفنون وبه ينتضى القول في هذا الذي قصدناه  
\* (الفن الخامس في معرفة الافعال) \* ونذكر في هذا الفن خمس مسائل فقط هي  
الاصول التي عليها يدور كل ما في هذا الباب (المسألة الاولى) في اثبات خالق  
العالم (الثانية) في بعث الرسول (الثالثة) في القضاء والقدر (الرابعة) في  
التجوير والتعديل (الخامسة) في المعاد (المسألة الاولى في حدوث العالم اعلم  
ان الذي قصده الشرع من معرفة العالم هو انه مصنوع لله تبارك وتعالى  
ومخترعه وانه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه فالطريق التي سلك الشرع  
بالناس في تقرير هذا الاصل ليس هو طريق الاشهرية فانا قد بينا ان تلك  
الطريق ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء ولا هي من الطرق العامة

المشتركة بالجميع وهي الطرق البسيطة أعني بالبسيطة القليلة المقدمات التي  
نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها وأما البيانات التي تكون بالمقاييس  
المركبة الطويلة التي تنبني على أصول متفينة فلا يسر استعمالها الشرع في  
تعليم الجمهور فكل من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق أعني البسيطة  
وتناول ذلك على الشرع فقد جهل مقصده وزاغ عن الطريقة وكذلك أيضا لا  
يعرف الشرع بأمثال هذه المقاييس من الأمور إلا ما كان له مثال في الشاهد وما  
كانت الحاجة إلى تعريف الجمهور به وكيدة مثل ذلك بأقرب الأشياء شبهه  
كالحال في أحوال المعاد وما لم تكن أهم به حاجة إلى معرفته في هذا الجنس  
عرفوا أنه ليس من علمهم كما قال تعالى في الروح وإذا قد تقرر لنا في هذا  
الأصل فواجب أن تكون الطريقة التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور  
حدوث العالم من الطرق البسيطة المعترف بها عند الجميع وواجب أن كان  
حدوثه ليس له مثال في الشاهد أن يكون الشرع استعمل في تمثيل ذلك  
حدوث الأشياء المشاهدة وأما الطريق التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور  
أن العالم مصنوع لله تبارك وتعالى فإنه إذا تؤملت الآيات التي تضمنت هذا  
المعنى وجدت تلك الطرق هي طريق العناية وهي إحدى الطرق التي قلنا أنها  
الدالة على وجود الخالق تعالى وذلك أنه كما أن الإنسان إذا نظر إلى شيء محسوس  
فراه قد وضع بشكل ما وقد رماه ووضع ما وافق في جميع ذلك للمنفعة الموجودة  
في ذلك الشيء المحسوس والغاية المطلوبة حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل  
وبغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك المنفعة علم على القطع  
أن لذلك الشيء صانعاً صنعه ولذلك وافق شكله ووضع وقدره تلك المنفعة وأنه  
ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لو جود المنفعة بالاتفاق  
مثال ذلك أنه إذا رأى إنسان حجراً موجوداً على الأرض فوجد شكاً بصفته يتأق  
منها الجلوس ووجد أيضاً وضعه كذلك وقدره علم أن ذلك الحجر إنما صنعه صانع  
وهو الذي وضعه كذلك وقدره في ذلك المكان وإمامي لم يشاهد شيئاً من هذه



الموافقة للجائوس فانه يقطع ان وقوعه في ذلك المكان ووجوده بصفة ما هو  
 بالاتفاق ومن غير ان يجعله هناك فاعل كذلك الامر في العالم كله فانه اذا نظر  
 الانسان الى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الازمنة  
 الاربعه وسبب الليل والنهار وسبب الامطار والمياه والرياح وسبب عمارة  
 اجزاء الارض ووجود الناس وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات وكون  
 الارض موافقة لسكنى الناس فيها وسائر الحيوانات البرية وكذلك المساء موافقا  
 للحيوان المسائية والهواء للحيوانات الطائرة وانه لو اختلف شيء من هذه الخلقة  
 والبنية لاختل وجود الخلق التي ههنا علم على القطع انه ليس يمكن أن  
 تكون هذه الموافقة التي في جميع اجزاء العالم للانسان والحيوان والنبات  
 بالاتفاق بل ذلك من قاصد قصده ومريد اراده وهو الله عز وجل وعلم على  
 القطع ان العالم مصنوع وذلك انه يعلم ضرورة انه لم يمكن أن توجد فيه هذه  
 الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع بل عن الاتفاق فاما ان هذا النوع من  
 الدليل قطعي وانه بسيط فظاهر من هذا الذي كتبناه وذلك ان مبناه على أصاب  
 معترف بهما عند الجميع احدهما ان العالم بجميع اجزائه يوجد موافقا  
 لوجود الانسان ولو وجد جميع الموجودات التي ههنا والاصل الثاني ان كل  
 ما يوجد موافقا في جميع اجزائه لفعل واحد ومصدر واحد غاية واحدة فهو  
 مصنوع ضرورة فينتج عن هذين الاصلين بالطبع ان العالم مصنوع وان له  
 صانعا وذلك ان دلالة العناية تدل على الامر بن معاولة ذلك كانت أشرف  
 الدلائل الدالة على وجود الصانع واما ان هذا النوع من الاستدلال هو النوع  
 الموجود في الكتاب العزيز فذلك يظهر من غير ما آية من الآيات التي يذكر فيها  
 بدء الخلق فمنها قوله تعالى ألم نجعل من الارض مهادا والجبال أوتادا الى قوله  
 وجنتات ألقافا فان هذه الآية اذا تؤملات وجد فيها التنبيه على موافقة اجزاء  
 العالم لوجود الانسان وذلك انه ابتداء فنيبه على أمر معرف بنفسه لنامعشر  
 الناس الابيض والاسود وهوان الارض خلقت بصفة يتأق لنا المقام عليها

وانما لو كانت متحركة او بشـ كل آخر غير شكلها الوفي موضع آخر غير الموضع  
الذي هي فيه او بقدر غير هذا القدر لما مكن ان توجد فيها ولا ان يخلق عليها  
وهذا كله محصور في قوله تعالى الم نجعل الارض مهادا وذلك ان المهاد يجمع  
الموافقة في الشكل والسكون والوضع وزائدا الى هذا معنى الوثارة واللين فما  
اعجب هذا الاعجاز وافضل هذه السعادة واعرب هذا الجمع وذلك انه قد  
جمع في لفظ مهاد جميع ما في الارض من موافقتها لكون الانسان عليها وذلك  
شي قد تبين على التمام للعلماء في ترتيب من الكلام طويل وقدر من الزمان  
غير يسير والله يختص برحمته من يشاء واما قوله تعالى والجبال اوتاد افانه  
بذلك على المنفعة الموجودة في سكون الارض من قبل الجبال فانه لو قدرت  
الارض اصغر مما هي كانت قلت دون الجبال لترزعزعت من حركات باقى  
الاسطوانات اعنى الماء والهواء والتزلزلات وخرجت من موضعها ولو كان ذلك  
كذلك لهلك الحيوان ضرورة فاذا موافقة سكونها للماء عليها من الموجودات لم  
تعرض بالاتفاق وانما عرضت عن قصدها قصد ارادة تربية فسي ضرورة  
مصنوعة لذلك القاصد سبحانه وموجودة له على الصفة التى قدرها الوحد  
ما عليها من الموجودات ثم نبه ايضا على موافقة وجود الليل والنهار للحيوان  
فقال تعالى وجعلنا الليل لباسا والنهار معاشا ويدران الليل جعله كالسترة  
واللباس للموجودات التى ههنا من حرارة الشمس وذلك انه لو لا غيبة الشمس  
بالليل لهلكت الموجودات التى جعل الله حياتها بالشمس وهو الحيوان  
والنبات فلما كان اللباس قد يقى من الحر مع انه سترة وكان الليل يوجد فيه  
هذان المعنيان معناه الله تعالى لباسا وهذا من ابداع الاستعارة وفى الليل  
ايضا منفعة اخرى للحيوان وهو ان نومه يكون فيه مستغرقا لما كان ذهاب  
الضوء الذى يحرك الحواس الى ظاهر البدن الذى هو اليقظة ولذلك قال  
تعالى وجعلنا نومكم سباتا اي مستغرقا من قبل ظلمة الليل ثم قال تعالى وبنينا  
فوقكم سبع سموات وجعلنا من اجاوها جافعا بلفظ البنين عن معنى الاختراع

لها ومن معنى الاتفاق الموجود فيها والنظام والترتيب وعبر بمعنى الشدة  
 عما جعل فيها من القوة على الحركة التي لا تفتقر عنها ولا يلحقها من قبلها ملامل  
 ولا تخاف ان تحرك كما تحرك السقف والمباني العالية والى هذا الاشارة بقوله  
 تعالى وجعلنا السماء سعة محفوظا وهذا كانه تنبيه منه على موافقة تراتف  
 أعدادها واشكالها واوزانها وحركاتها وجودها على الارض وما حوالها حتى انه  
 لو وقف جرم من الاجرام المساوية لحظة واحدة لفسد ما على وجه الارض فضلا  
 عن ان يقف ~~ك~~ كلها وقد زعم قوم ان التفخ في الصور الذي هو سبب الصعقة  
 وفوق الغلاك ثم نبه على منفعة الشمس الخاصة وموافقتها لوجودها على الارض  
 فقال تعالى وجعلنا سراجا وهاجا وانما سماءنا سراجا لان الاصل هو الظلمة  
 والضوء طارئ على ظلمة الليل ولولا السراج لم ينتفع الانسان بحاسة بصره بالليل  
 وكذلك لولا الشمس لم ينتفع الحيوان بحاسة بصره أصلا وانما نبه على هذه  
 المنفعة للشمس فقط دون سائر منافعها لانها أشرف منافعها وأظهرها لم نبه  
 تعالى على العناية بالذرة في نزول المطر وانما يبين ان النبتات  
 والحيوان وان نزول المطر بقدر محدد ودون في أوقات محددة لنبتات الزرع  
 ليس ~~ي~~ كن ان يعرض عن الاتفاق بل سبب ذلك العناية بما هيها فقال  
 تعالى وانزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لخرج به حيا ونباتا وجناة الفاقا  
 والآيات التي في القرآن في التنبيه على هذا المعنى كثيرة مثل قوله تعالى الم تروا  
 كيف خالق الله سبع سموات طباقا و جعل القمر فيهن نورا و جعل الشمس  
 سراجا والله انبئكم من الارض نباتا ومثل قوله تعالى الله الذي جعل لكم الارض  
 فراشا والسماء بناء ولودهننا السماء والارض والارض والسماء والارض  
 العناية التي تدل على الصانع والمصنوع لما وسع ذلك مجاداة كثيرة وليس  
 فصدا ذلك في هذا الكتاب ولعلنا ان شاء الله في الاجل ووقع لنا فراغ ان نكتب  
 كتابا في العناية التي نبه عليها الكتاب العزيز وينبغي ان تعلم ان هذا النوع من  
 الاستدلال في غاية المضادة للاستدلال الذي زعمت الاشعرية انه الطريق الى



معرفة الله سبحانه وذلك انهم زعموا ان دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى  
ليس من اجل حكمة فيها تقتضى العناية ولا كن من قبل الجواز اى من قبل ما  
يظهر في جميع الموجودات انه جائز في العقل ان يكون بهذه الصفة وبضدها  
فانه ان كان هذا الجواز على السواء فليس ههنا حكمة ولا توجد ههنا موافقة  
اصلا بين الانسان وبين اجزاء العالم وذلك انه ان كان يمكن على زعمهم ان  
تكون الموجودات على غير ما هي عليه كوجودها على ما هي عليه فليس ههنا  
موافقة بين الانسان وبين الموجودات التى امتن عليها الله بخلقها وامره بشكره  
عليها فان هذا الراى الذى يلزمه ان يكون امكان خالق الانسان جزء من هذا  
العالم كما كان خلقه في الخلاء مثلا الذين يرون انه موجود بل والانسان عندهم  
يمكن ان يكون بشك كل آخر وخلق آخر ويوجد عنه فعل الانسان وقد يمكن  
عندهم ان يكون جزء من عالم آخر يخالف بالحد والشرح لهذا العالم فلا تكون  
نعمة ههنا عتبت بها على الانسان لان ما ليس بضرورى ولا من جهة الافضل في  
وجود الانسان فالانسان مستغن عنه وما هو مستغن عنه فليس وجوده باذعام  
عليه وهذا كله خلاف ما في فطر الناس وبالمجالة فكما انه من انكر وجود المسببات  
مرتبة على الاسباب في الامور الصناعية اولم يدركها فهمه فليس عنده علم  
بالصناعة ولا الصانع كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الاسباب في  
هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقولهم ان  
الله أجرى العادة بهذه الاسباب وانه ليس لها تأثير في المسببات باذنه قول بعيد  
جدا عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها لان المسببات ان كان يمكن ان توجد  
من غير هذه الاسباب على حد ما يمكن ان توجد بهذه الاسباب فاي حكمة في  
وجودها عن هذه الاسباب وذلك ان وجود المسببات عن الاسباب لا يخلو من  
ثلاثة اوجه اما ان يكون وجود الاسباب لمكان المسببات من الاضطراب مثل  
كون الانسان متغنيا واما ان يكون من اجل الفضل اعنى لشكون المسببات  
بذلك افضل وأتم مثل كون الانسان له عينان واما ان يكون ذلك لا من جهة

الافضل ولا من الاضطرار فيكون وجود المسببات عن الاسباب بالاتفاق وبغير  
 قصد فلا تكون هنالك حكمة أصلاً ولا تدل على صانع أصلاً بل انما تدل  
 على الاتفاق وذلك انه ان كان مثلاً ليس شكل يد الانسان ولا عدد أصابعها  
 ولا مقدارها ضرورياً ولا من جهة الافضل في الامساك الذي هو فعلها وفي  
 احتوائها على جميع الاشياء المختلفة الشكل وموافقتها لاسباب آلات جميع  
 الصنائع فوجود أفعال اليد هو عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها هو  
 بالاتفاق ولو كان ذلك كذلك لكان لافرق بين أن يخص الانسان باليد أو  
 بالخرقة أو بغير ذلك مما يخص حيواناً من الشكل الموافق لفعله  
 وبالجملة متى رفعنا الاسباب والمسببات لم يكن هنأشئ يرد به على القائمين  
 بالاتفاق أعني الذين يقولون لاصانع ههنا وان جميع ما حدث في هذا العالم  
 انما هو عن الاسباب المادية لان أحد الجائزين هو الحق أن يقع عن  
 الاتفاق منه ان يقع عن فاعل مختار وذلك انه اذا قال الاشعري ان وجود أحد  
 الجائزين أو الجائزات هو دال على أن ههنا مخصصاً فاعلاً كان لاؤشك ان  
 يقولوا ان وجود الموجودات على أحد الجائزين أو الجائزات هو عن الاتفاق  
 ان الارادة انما تفعل لما كان سبب من الاسباب والذي يكون لغيره  
 ولا سبب هو عن الاتفاق اذ كنا نرى أشياء كثيرة تحدث بهذه الصفة مثل  
 ما يعرض للأسطفسات ان تمتزج ام تتراجا بالاتفاق فيحدث عن ذلك الامتزاج  
 بالاتفاق هو وجود ما تم تترج أيضاً ام تتراجا آخر فيحدث بالاتفاق عن ذلك  
 الامتزاج بالاتفاق هو وجود آخر فتكون على هذا جميع الموجودات حادثه عن  
 الاتفاق واما نحن فلما كنا نقول انه واجب ان يكون ههنا ترتيب ونظام لا  
 يمكن ان يوجد أتعن منه ولا اتم منه وان الامتزاجات محدودة مقدرة  
 والموجودات الحادثة عنها واجبة وان هذا دائماً لا يحل لم يمكن ان يوجد ذلك  
 عن الاتفاق لان ما يوجد عن الاتفاق هو اقل ضرورة والى هذا الاشارة بقوله  
 تعالى صنع الله الذي اتقن كل شيء وأي اتقان يكون ليت شعري في الموجودات

ان كانت على الجواز لان الجائز ليس هو اولى بالشيء من ضده والى هذا الاشارة  
 بقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور  
 واى تفاوت اعظم من أن تكون الاشياء كلها يمكن ان توجد على صفة اخرى  
 فوجدت على هذه ولعل تلك الصفة المعدومة افضل من الوجودية فمن زعم مثلاً ان  
 الحركة الشرقية لو كانت غربية والغربية شرقية لم يكن في ذلك فرق في صنعة  
 العالم فقد ابطال الحكمة وهو مكن زعم انه لو كان اليه من الحيوان شمالاً  
 والشمال يميناً لم يكن في ذلك فرق في صنعة الحيوان فان احداً الجائزين كما  
 يمكن ان يقال فيه انما وجد على احداً الجائزين من فاعل مختار كذلك يمكن  
 ان يقال انه انما وجد على احداً الجائزين بالاتفاق اذ كنا نرى كثيراً من  
 الجائزات توجد على الجائزين عن فاعلها بالاتفاق وانت تتبين ان الناس  
 باجماعهم يرون ان المصنوعات الخمسة هي التي يرى الناس فيها انه كان  
 يمكن أن تكون على غير ما صنعت عليه حتى انه ربما أدت الخساسة الواقعة  
 في كثير من المصنوعات التي بهذه الصفة ان يظن انها حدثت عن الاتفاق  
 وانهم يرون ان المصنوعات الشريفة هي التي يرون فيها انه ليس يمكن ان  
 تكون على هيئة اتم وافضل من الهيئة التي جعلها عليها صانعه افاذا هذا  
 الرأي من اراء المتكلمين هو مضاد الشريعة والحكمة ومعنى ما قلناه من ان  
 القول بالجواز هو اقرب على نفي الصانع من أن يدل على وجوده مع انه ينفي  
 الحكمة عنه هو انه متى لم يعقل ان ههنا اوساطاً بين المبادئ والغايات في  
 المصنوعات ترتب عليها وجود الغايات لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب واذا لم يكن  
 ههنا نظام ولا ترتيب لم يكن ههنا دلالة على ان لههنا الموجودات فاعلاماً يريد  
 عالماً لان الترتيب والنظام وبناء المسميات على الاسباب هو الذي يدل على انها  
 صدرت عن علم وحكمة واما وجود الجائز على احداً الجائزين فيمكن ان يكون  
 عن فاعل غير حكيم عن الاتفاق عنه مثل ان يقع حجر على الارض عن الثقل فيه  
 فيسقط على جهة منه دون جهة وهى موضع دون موضع أو على وضع دون وضع



فان هذا القول يلزم عنه ضرورة اما ابطال وجود الفاعل على الاطلاق واما  
 ابطال وجود فاعل حكيم عالم تعالى الله وتقدس اسمائه عن ذلك واما الذي  
 قاده المتكلمين من الاشعرية الى هذا القول الهروب من القول بفعل القوى  
 الطبيعية التي ركبها الله في الموجودات التي ههنا كتركيب فيها النفوس وغيرها  
 ذلك من الاسباب المؤثرة فلهذا من القول بالاسباب لئلا يدخل عليهم القول  
 بان ههنا اسبابا فاعلة غير الله وهيئات لفاعل ههنا الا الله اذ كان مخترع الاسباب  
 وكونها اسبابا مؤثرة هو باذنه وحفظه لوجودها وسببين هذا المعنى بيانا أكثر في  
 مسألة القضاء والقدر وايضا فانهم خافوا ان يدخل عليهم من القول بالاسباب  
 الطبيعية ان يكون العالم صادرا عن سبب طبيعي ولو علموا ان الطبيعة مصنوعة  
 وانه لا شيء ادل على الصانع من وجوده ووجود هذه الصفة في الاحكام لعلموا ان  
 القائل بنفي الطبيعة قد اسقط جزأ عظيم من موجودات الاستدلال على  
 وجود الصانع العالم بمجده جزأ من موجودات الله وذلك ان من جملة جنس من  
 المخلوقات الموجودات فجميعها من افعال الخالق سبحانه ويقرب هذا  
 عن جملة صفة من صفاته فلما كان نظر هؤلاء القوم ما خذوا من بادئ الرأي  
 وهو الظنون التي تخطر للانسان من اول نظره وكان يظهر في بادئ الرأي ان اسم  
 الارادة انما يطلق على من يقدر ان يفعل الشر وصدوره وانهم ان لم يصنعوا ان  
 الموجودات جائزة لم يقدروا ان يقولوا بوجود فاعل مريد فقالوا ان الموجودات  
 كلها جائزة ليستتوا من ذلك ان المبدأ الفاعل مريد كانهم لم يروا الترتيب الذي  
 في الامور الصناعية ضروريا وهو مع ذلك صادرا عن فاعل مريد وهو الصانع  
 وهؤلاء القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نفي الحكمة عن  
 الصانع او دخول السبب الاتفاقي في الموجودات فان الاشياء التي تفعلها الارادة  
 لا يمكن شي من الاشياء اعني لما كان غاية من الغايات هي عبث ومنسوبة اليها  
 الاتفاق ولو علموا كما قلنا انه يجب من جهة النظام الموجود في افعال الطبيعة ان  
 تكون موجودة عن صانع عالم والا كان النظام فيها بالاتفاق لما احتاجوا ان

ينكر والافعال الطبيعية فينكر واجنه من جنود الله تعالى التي سخرها الله  
 تعالى لايجاد كثير من موجودات باذنه وتحفظها وذلك ان الله تبارك وتعالى  
 اوجدهم وجودات باسباب سخرها الهام من خارج وهي الاجسام السماوية  
 وباسباب اوجدها في ذوات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية  
 حتى ان حفظ بذلك وجود الموجودات وقت الحكمة فمن اظلم من ابطال الحكمة  
 واقترى على الله الكذب فهذا مقدار ما عرض من التغيير في هذه الشريعة في  
 هذا المعنى وفي غيره من المعاني التي بينها قبل وبيئتها فيما يأتي ان شاء الله  
 تعالى فقد تبين من هذا ان الطرق الشرعية التي نصبها الله لعباده ليعرفوا  
 منها ان العالم مخلوق له ومصنوع هي ما يظهر فيه من الحكمة والعناية  
 بجميع الموجودات التي فيها وبخاصة بالانسان وهي طريقة نسبتها في الظهور  
 الى العقل نسبة الشمس في الظهور الى الحس واما الطريق التي سلك بالجهور  
 تصوره هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد وان كان ليس له مثال في الشاهد اذ  
 ليس يمكن في الجهور ان يتصور رواء على كنهه ما ليس له مثال في الشاهد  
 فاخبر تعالى ان العالم وقع خلقه اياه في زمان وانه خالق من شئ اذ كان لا يعرف  
 في الشاهد مكنون الابهة الصفة فقال سبحانه مخبر عن حاله قبل كون العالم  
 وكان عرشه على الماء وقال تعالى ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض  
 في ستة ايام وقال ثم استوى الى السماء وهي دخان الى سائر الايات التي في  
 الكتاب العزيز في هذا المعنى فيجب ان لا يتأول شئ من هذا الجهور ولا يعرض  
 لتزييله على غير هذا التمثيل فانه من غير ذلك فقد ابطال الحكمة الشرعية فاما  
 ان يقال لهم ان عقيدة الشرع في العالم هي انه محدث وانه خالق من غير شئ وفي  
 غير زمان فذلك شئ لا يمكن ان يتصوره العلماء فضلا عن الجهور فينبغي كما قلنا ان  
 لا يعدل في الشرع عن التصور الذي وضعه للجهور ولا يصرح لهم به بذلك فان  
 هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي  
 سائر الكتب المنزلة ومن المحب الذي في هذا المعنى ان التمثيل الذي جاء في

الشرع في خالق العالم بطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد ولو كان الشرع لم  
يصرح فيه بهذا اللفظ وذلك تنبيه منه للعلماء على ان حدوث العالم ليس هو  
مثل الحدوث الذي في الشاهد وانما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور وهذه  
الالفاظ تصلح لتصور المعنيين أعني لتصور الحدوث الذي في الشاهد وتصور  
الحدوث الذي أدى اليه البرهان عند العلماء في الغائب فإذا استعمل لفظ  
الحدوث أو القدم بدعة في الشرع وموقع في شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور  
وبخاصة المجدلين منهم ولذلك عرضت أشد حيرة تكون وأعظم شبهة للمتكلمين  
من أهل ملتنا أعني الأشعرية وذلك أنه لما صرحوا أن الله يريد بإرادة قديمة  
وهذا بدعة كما قلنا ووضعوا ان العالم محدث قيل لهم كيف يكون مراد حادث  
عن ارادة قديمة فقالوا ان الارادة القديمة تعلقت بإيجاده في وقت مخصوص  
وهو الوقت الذي وجد فيه فقبل لهم ان كانت نسبة الفاعل المريد الى المحدث  
في وقت عديمة هي يعينها نسبتته اليه في وقت إيجاده والمحدث لم يكن وجوده في  
وقت وجوده أولى منه في غيره اذ لم يتعلق به في وقت الوجود فعل انتفى عنه  
في وقت العدم وان كانت مختلفة فهناك ارادة حادثة ضرورية والاوجب أن  
يكون مفعول محدث عن فعل قديم فإنه ما يلزم من ذلك في الفعل يلزم في  
الارادة وذلك أنه يقال لهم اذا حضر الوقت وقت وجوده فوجد فعل وجد بفعل  
قديم أو بفعل محدث فان قالوا بفعل قديم فقد جاوزوا وجود المحدث بفعل  
قديم وان قالوا بفعل محدث لزمهم أن يكون هناك ارادة محدثة فان قالوا  
الارادة هي نفس الفعل فقد قالوا محالاً فان الارادة هي سبب الفعل في المريد  
ولو كان المريد اذا أراد شيئاً ما في وقت ما وجد ذلك الشيء عند حضور وقته من  
غير فعل منه بالارادة المتقدمة لكان ذلك الشيء موجوداً عن غير فاعل وأيضاً  
فقد بطن أنه ان كان واجباً أن يكون عن الارادة الحادثة مراد حادث فقد يجب  
أن يكون عن الارادة القديمة مراد قديم والا كان مراد الارادة القديمة والحادثة  
واحداً وذلك مستحيل فهذه الشبه كلها وانما آثارها في الاسلام أهل الكلام



بتصريحهم في الشرع بمسلم يأذن به الله فانه ليس في الشرع أنه سبحانه يريد  
 بأرادة حادثة ولا قديمة فلا هم في هذه الاشياء اتبعوا وظواهر الشرع فكانوا  
 من سعاداته ونجاته باتباع الظاهر ولا هم ايضا الحقوا بمرتبة أهل اليقين فكانوا  
 من سعاداته في علوم اليقين ولذلك ليسوا من العلماء ولا من جمهور المؤمنين  
 المصدقين وانما هم من الذين في قلوبهم زيغ وفي قلوبهم مرض فانهم يقولون  
 بالنطق بالخارج أشياء يخالفها النطق الباطن منهم وسبب ذلك العصبية  
 والمحبية وقد يكون الاعتماد لا مثال هذه الاقاويل سبب الانحلال عن  
 المعقولات كما نرى بعرض للذين مهر وابطريق الاشهرية وارتضاوا بها منذ  
 الصبا فلهؤلاء لا شك محجوبون بحجاب العادة والمنشأ فهذه الذي ذكرناه من امر  
 هذه المسألة كاف بحسب غرضنا فلنسرى الى المسألة الثانية **المسألة الثانية**  
 في بعث الرسل **والنظر في هذه المسألة في موضعين أحدهما في اثبات الرسل**  
**والموضع الثاني فيما يبين به ان هذا الشخص الذي يدعى الرسالة واحد منهم**  
 وأنه ليس يكاذب في دعواه فاما وجود مثل هذا المصنف من الناس فقد رام  
 قوم اثبات ذلك بالقياس وهم المتكلمون وقالوا قد ثبت ان الله متكلم وعريته  
 ومالك لعباده وجائز على المتكلم المر يد المالك لا مرعباده في الشاهد أن  
 يبعث رسولا الى عباده المملوكين فوجب أن يكون ذلك ممكنا في الغائب  
 وشهدوا هذا الموضع بابطال المحالات التي تروم البراهمة ان تلزمها عن وجود  
 رسل من الله قالوا واذا كان هذا المعنى قد ظهر امكان وجوده في الغائب  
 كوجوده في الشاهد وكان أيضا يظهر في الشاهد انه اذا قام رجل في حضرة  
 الملك فقال أيها الناس اني رسول الملك اليكم وظهرت عليه من علامات الملك أنه  
 يجب أن يعترف بان دعوى ذلك الرسول صحيحة وقالوا هذه العلامة ظهور  
 المعجزة على يدى الرسول وهذه الطريقة هي مقنعة وهي لا ثقة بالمجهور بوجد  
 ما لم يكن اذا تثبتت أظهر فيها بعض اختلال من قبل بعض ما يضعون في هذه  
 الاصول وذلك أنه ليس يصح تصديقنا الذي ادعى الرسالة عن الملك الامنى

علمنا ان تلك العلامة التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك وذلك اما يقول  
الملك لاهل طاعته ان من راىتم عليه علاماتى المختصة بى فهو رسول من عندى  
او بان يعرف من عادة الملك ان لا تظهر تلك العلامات الا على رساله واذا كان  
هذا هكذا فلما قيل ان يقول من أين يظهر ان ظهور المعجزات على أيدي بعض  
الناس هي العلامات الخاصة بالرسل فانه لا يخلو ان يدرك هذا بالشرع لان  
الشرع لم يثبت بعد والعقل أيضا ليس ممكنه ان يحكم أن هذه العلامة هي خاصة  
بالرسل الا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للمقوم الذين يعرف  
برسالتهم ولم تظهر على أيدي سواهم وذلك أن ثبتت الرسالة ينبئ على مقدمتين  
احدهما ان هذا المدعى الرسالة ظهرت على يديه المعجزة والثانية ان كل من  
ظهرت على يديه معجزة فهو نبى في تولد من ذلك بالضرورة ان هذا نبى فاما  
المقدمة القائلة ان هذا المدعى الرسالة ظهرت عليه معجزة قلنا ان نقول ان هذه  
المقدمة تؤخذ من الحس بعد ان نسلم ان ههنا أفعالا تظهر على أيدي الخلق  
تقطع قطعا أنها ليست تستفاد لا بصناعة غريبة من الصانع ولا بمخاصة من  
الخواص وان ما يظهر من ذلك ليس تخيلا وأما المقدمة القائلة ان كل من ظهرت  
على يديه المعجزة فهو رسول فاعلمنا يصح بعد الاعتراف بوجود الرسل وبعد  
الاعتراف بانهم لم تظهر قط الا على من صحت رسالته وانما قلنا ان هذه  
المقدمة لا تصح الا ممن يعترف بوجود الرسالة ووجود المعجزة لان هذا طبيعة  
القول الخبرى أعنى أن الذى تبرهن عنده مثلا ان العالم محدث فلا بد أن يكون  
عنده معلوما بنفسه ان العالم موجود وان المحدث موجود واذا كان الامر هكذا  
فلما قيل ان يقول من أين لنا بحجة قولنا ان كل من ظهرت على يديه المعجزة  
فهو رسول والرسالة لم يثبت وجودها بعد هذا ان سلمنا وجود المعجزة أيضا  
على الصفة التى يلزم بها ان يكون معجزا ولا بد ان يكون جزء هذا القول اعنى  
المبتدأ والخبر معا مترافا بوجودها قبل الاعتراف بصديق الحكم على احدهما  
بالثاني وليس لقائل ان يقول ان وجود الرسل يدل عليه العقل لكون ذلك

جائز في العقل فان الجواز الذي يشيرون اليه هو جهل وليس هو جواز الذي  
 في طبيعة الموجودات مثل قولنا المطر جائز ان ينزل وان لا ينزل وذلك ان الجواز  
 الذي هو من طبيعة الموجود هو ان يحس ان الشيء يوجد مرة ويغيب مرة اخرى  
 كالحال في نزول المطر فيقضي العقل حينئذ قضاء كلياً وباتاً على ان هذه  
 الطبيعة لا يمكن ان تتغير ولا ان تنقلب فلو كان الخصم قد اعترف بوجود رسول  
 واحد في وقت من الاوقات لظهر ان الرسالة من الامور الجائزة الوجود واما  
 والخصم يدعي ان ذلك لم يحس بعد فالجواز الذي يدعيه انما جهل باحد  
 المتقابلين اعني الامكان والامتناع والناس الذين صح منهم امكان وجود  
 الرسل منهم الا ان نقول ان احساس وجود الرسل من الناس يدل على امكان  
 وجودهم من الخلق كما ان وجود الرسول من عمر ويدل على امكان وجوده  
 من ز يدفقه هذا يقتضي تساوي الطبيعتين ففيه هذا العسر وان فرضنا  
 هذا الامكان في نفسه ولو كان في المستقبل لكان امكانا بحسب الامر لا بحسب  
 علمنا واما واحد المتقابلين من هذا الامكان قد خرج الى الوجود فاعلمنا هذا  
 الامكان في علمنا والامر في نفسه متقرر بالوجود على احد المتقابلين اعني انه  
 ارسل اولم يرسل فليس عندنا من ذلك الا جهل فقط مثل ان شك في عمر وهل  
 ارسل رسولا فيما سلف اولم يرسل وذلك بخلاف ما اذا شك كنا فيه هل يرسل  
 رسولا غداً اولافانه اذا جهلنا من زيد مثلاً هل ارسل رسولا فيما مضى اولم يرسل  
 لم يصح لنا الحكم ان من ظهر علامة ز يدعيه فهو له رسول الا ان يعلم ان تلك  
 علامة رسوله وذلك بعد ان يعلم ان تلك علامة رسوله وذلك بعد ان يعلم انه  
 قد ارسل رسولا والى هذا كله فتى سلمنا ان الرسالة موجودة والمجهز موجود  
 فن ان يصح لنا ان من ظهر على يديه المجهز فهو رسول وذلك ان هذا الحكم  
 ليس يمكن ان يؤخذ من السمع اذا سمع لا يثبت من قبل هذا الاصل فيكون  
 من باب تصحيح الشيء بنفسه وذلك فاسد ولا سبيل الى ان يدعي صحة هذه  
 المقدمة بالتجربة والعادة الا اذا شوهدت المجهزات ظاهرة على ايدي الرسل



أعني من يعترف بوجود رسالتهم ولم تشاهد على أيدي غيرهم فتكون حينئذ  
علامة قاطعة على تمييز من هو رسول من عند الله عن ليس برسول أعني بين  
من دعواه صادقة وبين من دعواه كاذبة فمن هذه الأشياء يرى ان المتكلمين  
ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلالة المجهز وذلك انهم أقاموا الامكان مقام  
الوجود أعني الامكان الذي هو وجه دلالة المجهز ثم محموا هذه القضية أعني ان كل من  
وجد منه المجهز فهو رسول وليس يصح هذا الا ان يكون المجهز يدل على  
الرسالة نفسها وعلى المرسل وليس في قوة العقل الجيب الخارق للعوائد الذي  
يرى الجميع انه الاهي ان يدل على وجود الرسالة دلالة قاطعة الا من جهة  
ما يعتقدان من ظهرت عليه امثال هذه الأشياء فهو فاضل والفاضل لا يكذب  
بل انما يدل على ان هذا رسول اذا سلم ان الرسالة أمر وجوده وان لم يظهر  
هذا الخارق على أيدي أحد من الفاضلين الا على أيدي رسول وانما كان المجهز  
ليس يدل على الرسالة لانه ليس يدرك العقل ارتباط بينهما الا ان يعترف  
ان المجهز فعل من افعال الرسالة كالأبراء الذي هو فعل من افعال الطب  
فانه من ظهر منه فعل الأبراء دل على وجود الطب وان ذلك طبيب فهو هذا احد  
ما في هذا الاستدلال من الزهون وأيضا فاذا اعترفنا بوجود الرسالة على ان ننزل  
الامكان الذي هو الجهل منزلة الوجود وجعلنا المجهز دالة على صدق الشخص  
المدعى الرسالة وجب ضروره ان لا تكون دلالتها لازمة بل يجوز ان المجهز  
قد يظهر على أيدي غير رسول على ما يفعله المتكلمون لانهم يجوزون ظهورها  
على أيدي السحار وعلى أيدي الولي وأما ما يشترطونه لمكان هذا من ان المجهز  
انما يدل على الرسالة بمقارنة دعوى الرسالة له وانه لو ادعى الرسالة من شأنه  
ان يظهر على يديه عن ليس برسول لم يظهر فدعوى ليس عليه دليل فان هذا  
غير معلوم لا بالسمع ولا بالعقل أعني انه اذا ادعى من يظهر على يديه دعوى  
كاذبة انه لا يظهر على يديه المجهز لكن كما قلنا لما كان لا يظهر من المستنح انما  
لا تظهر الا على أيدي الفاضلين الذين يعني الله بهم وهو لا اذا كذبوا ليسوا

فاضلين فليس يظهر على أيديهم المهجز لكن ما في هذا المعنى من الاقتناع لا يوجد  
 فمن يجوز ظهورها على أيدي الساحر فان الساحر ليس بفاضل فهذا ما في  
 هذه الطريقة من الضعف ولهذا رأى بعض الناس ان الاحتفاظ لهذا الوضع  
 ان يعتقده انه ليس تظهر الخوارق الاعلى على أيدي الانبياء وان السحر هو تخيل  
 ولا قلب عين ومن هؤلاء من أنكروا كان هذا المعنى لكرامات وأنت تتبين  
 من حال الشارح صلى الله عليه وسلم انه لم يدع أحدا من الناس ولا أمة من  
 الامم الى الايمان برسالة الله وبما جاء به بان قد دم على أيدي دعواه خارقا من  
 خوارق الافعال مثل قلب عين من الاعيان الى عين اخرى وبما ظهر على يديه  
 صلى الله عليه وسلم من الكرامات الخوارق فانما ظهرت في اثناء احواله من غير  
 ان يتحدى بها وقد يدل على هذا قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا  
 من الارض ينبوعا الى قوله قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا وقوله  
 تعالى وما من عندنا ان ترسل بالآيات الا ان كذب بها الاولون واما الذي دعاه  
 الناس وتوحدوا هم به هو الكتاب العزيز فقال تعالى قل لئن اجتمعت الانس  
 والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض  
 ظهيرا وقال فاتوا بعشر سور مثله مفتريات واذا كان الامر هكذا فخارقه صلى الله  
 عليه وسلم الذي تحدى به الناس وجعله دليلا على صدقه فيما ادعى من رسالته  
 هو الكتاب العزيز فان قيل هذا بين ولكن من أين يظهر ان الكتاب العزيز  
 مهجز وانه يدل على كونه رسولا وأنت قد بينت ضعف دلالة المهجز على وجود  
 الرسالة فضلا عن تعيين الشخص المرسل بهامع ان الناس قد اختلفوا في جهة  
 كون القرآن مهجزة وأن من رأى منهم ان المهجز من شرطه ان يكون من غير  
 جنس الافعال المعتادة وكان القرآن من جنس الافعال المعتادة عند اذهو  
 كلام وان كان يفضل جميع الكلام المصنوع قال انما صار مهجزا باصريف  
 أعني يمنع الناس عن ان يأتوا بمثله لا بكونه في الطور العالى من الفصاحة  
 انما شأنه ان يكون هكذا فانما يخالف المعتاد بالاكثرة بالجنس وما يختلف

بالاقول والا كثر فهو من جنس واحد وقوم رأوا انه مبرز بنفسه لا بالصرف ولم  
 يشترطوا في كون المخارق ان يكون مخالفا بالجنس للافعال المعتادة ورأوا انه  
 يكفي في ذلك ان يكون من الافعال المعتادة في غاية يقصر عنها جميع الناس قلنا  
 هذا كانه كما ذكر المعترض وليس الامر في هذا على ما توهم هؤلاء فكون القرآن  
 دلالة على صدق نبوته عليه السلام ينبئ عن ادنا على أصلين قد نبه عليه هما  
 الكتاب احدهما ان الصنف الذين يسمون رسلا وانبياء معلوم وجودهم  
 بنفسه وان هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحى  
 من الله لا يتعلم انسانى وذلك انه ليس ينسكرو وجودهم الامن أن ذكر ووجود  
 الامور المتواترة كوجود سائر الانواع التي لم نشاهدها ولا أشخاص المشهورين  
 بالحكمة وغيرها وذلك انه قد اتفقت الفلاسفة وجميع الناس الامن لا يعبا  
 بقوله وهم الدهرية على ان ههنا أشخاص الناس بوحى اليهم بان ينهوا  
 الى الناس امور رامن العلم والافعال الجميلة بها تتم سعادتهم وينهونهم عن  
 اعتقادات فاسدة وافعال فبيحة وهذا فعل الانبياء والاصل الثاني ان كل من  
 وجد عنه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحى من الله تعالى فهو نبي  
 وهذا الاصل في ايضا غير مشكوك فيه في الفطر الانسانية فانه كما ان من المعلوم  
 بنفسه ان فعل الطب هو الابرامان من وجوده منه البراء فهو طبيب كذلك  
 ايضا من المعلوم بنفسه ان فعل الانبياء عليهم السلام هو وضع الشرائع بوحى  
 من الله وان من وجد منه هذا الفعل فهو نبي فاما الاصل الاول فقد نبه عليه  
 الكتاب العزيز في قوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من  
 بعده الى قوله وكلم الله موسى تكليما وقوله تعالى قل ما كنت بدعا من الرسل  
 واما الاصل الثاني وهو ان محمدا صلى الله عليه وسلم قد وجد منه فعل الرسل  
 وهو وضع الشرائع للناس بوحى من الله فيعلم من الكتاب العزيز ذلك نبه  
 على هذا الاصل فقال يا ايها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا اليكم نورا



مينا يعني القرآن وقال يا ايها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فامتنوا  
 خير اليكم وقال تعالى لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما  
 انزل اليك وما انزل من قبلك وقال لكن الله يشهد بما انزل اليك انزله يعلمه  
 والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيدا فان قيل من اين يعلم الاصل الاول وهو  
 ان ههنا صنفا من الناس يصنعون الشرائع بوحى من الله وكذلك من اين يعلم  
 الاصل الثاني وهو ان ما تضمن القرآن من الاعتقادات والاعمال بوحى من  
 الله قبل اما الاصل الاول فيعلم بما ينذرون به من وجود الاشياء التى لم توجد  
 بعد فتخرج الى الوجود على الصفة التى انذروا بها وفي الوقت الذى انذروا  
 وبما يأمرون به من الافعال وينبهون عليه من العلوم التى ليست تشبه المعارف  
 والاعمال التى تدرك فتعلم وذلك ان المخارق المعتاد اذا كان خارقا في المعرفة  
 بوضع الشرائع دل على ان وضعها لم يكن بتعلم وانما كان بوحى من الله وهو  
 المسمى نبوة واما المخارق الذى هو ليس في نفس وضع الشرائع مثل انقلاب  
 البحر وغير ذلك فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوة وانما  
 يدل اذا اقترنت الى الدلالة الاولى واما اذا اتت مفردة فليس يدل على  
 ذلك ولذلك ليس يدل في الانبياء على هذا المعنى ان وجدت لهم لان الصنف  
 الآخر من المخارق وهو الدال دلالة قطعية ليس هو موجودا لهم فعلى هذا  
 ينبغي ان تفهم الامر في دلالة المهجزة على الانبياء اعني ان المهجزة في العلم  
 والعمل هو الدلالة القطعية على صفة النبوة واما المهجزة في غير ذلك من الافعال  
 فشاهداتها ومقوفتها تبين لك ان هذا الصنف من الناس موجودون ومن  
 اين وقع العلم للناس بوجودهم حتى نقل وجودهم اليها نقل تواتر كما نقل اليها  
 وجود الحكماء والحكمة وغير ذلك من اصناف الناس فان قيل فن اين يدل  
 القرآن على انه خالق ومجهز من نوع المخارق الذى يدل دلالة قطعية على  
 صفة النبوة اعني المخارق الذى في فعل النبوة الذى يدل عليها كما يدل  
 الابرار على صفة الطيب الذى هو فعل الطيب قلنا يوقف على ذلك من

وحوه أحدها ان يعلم ان الشرائع التي تضمنها من العلم والعمل ليست مما  
 يمكن ان يكتب بتعليم بل بوحى والثاني ما تضمن من الاعلام بالغيوب  
 والثالث من نظمه الذي هو خارج عن النظم الذي يكون بفكر وروية أعني  
 انه يعلم انه من غير جنس البغاء المتكلمين بلسان العزب سواء من  
 تكلم منهم بذلك بتعليم وصناعة وهم الذين ليسوا بأعراب أو من تكلم بذلك  
 من قبل المنشأ عليه وهم العرب الاول والمعتمد في ذلك على الوجه الاول فان  
 قيل فمن أين يعرف ان الشرائع التي فيها العلم والعملية هي بوحى من  
 الله تعالى حتى استحق بذلك ان يقال فيه انه كلام الله قلنا يوقف على هذا  
 من طرق أحدها ان معرفة وضع الشرائع ليس تنال الا بعد المعرفة بالله  
 وبالسعادة الانسانية والثالث قاء الانساني وبلا مو را الاراديتان التي يتوصل  
 بها الى السعادة وهي الخيرات والحسنات وأما الامور التي تعوق عن السعادة  
 وتورث الشقاء الاخرى وهي الشرور والسيئات ومعرفة السعادة الانسانية  
 والثالث قاء الانساني تستدعي معرفة ما هي النفس وما جوهرها وهل لها سعادة  
 اخراوية وشقاء اخر اوى أم لا وان كان فمما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء  
 فبأي مقدار تكون الحسنات سببا للسعادة فانه كما ان الاغذية ليست تكون  
 سببا للصحة بأي مقدار استعملت وفي أي وقت استعملت بل بمقدار مخصوص  
 وكذلك الامر في الحسنات والسيئات ولذلك نجد هذه كلها محدودة في الشرائع  
 وهذا كله أو معظمه ليس يتبين الا بوحى أو يكون تبينه بالوحى افضل وأيضا  
 فان معرفة الله على التمام انما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات ثم يحتاج  
 الى هذا كله واضع الشرائع ان يعرف مقدار ما يكون به الجهور سعيدا من  
 هذه المعرفة وأي الطرق هي الطرق التي ينبغي ان تسلك بهم في هذه المعارف  
 وهذا كله بل اكثره ليس يدرك بتعليم ولا بصناعة ولا حكمة وقد يعرف ذلك  
 على اليقين من زوال العلوم وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والاعلام  
 باحوال المعاد ولما وجدت هذه كلها في الكتاب العزيز على انهم ما يمكن علم

ان ذلك بوحى من عند الله وانه كلامه القاؤه على لسان نبيه - ولذلك قال تعالى  
 منها على هذا اقل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا  
 يأتون بمثله الآية ويتأ كدهذا المعنى بل يصبر الى حداث القطع واليقين التام اذا علم  
 انه صلى الله عليه وسلم كان امياً ناشأ في امة امية عامية بدوية لم يحارسوا العلوم قط  
 ولا نسب اليهم علم ولا تداولوا الفحص عن الموجودات على ما جرت به عادة  
 اليونانيين وغيرهم من الامم الذين كانت الحكمة فيهم في الاحقاب الطويلة  
 والى هذا الاشارة بقوله تعالى وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك  
 اذا الارتاب المبطلون ولذلك أتى الله تعالى على عباده بوجود هذه الصفة في  
 رسوله في غير ما آية من كتابه فقال تعالى هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم  
 الآية وقال الذين يتبعون الرسول النبي الامي الآية وقد يوقف على هذا المعنى  
 بطريق آخر وهو مقايضة هذه الشرعيات بغيرها الشرائع وذلك انه ان كان فعل  
 الانبياء الذين هم به انبياء انما هو وضع الشرائع بوحى من الله تعالى على ما تقر  
 الامر في ذلك من الجميع أعني القائلين بالشرائع بوجود الانبياء صلوات الله عليهم  
 فانه اذا توهم ما تضمنته الكتاب العزيز من الشرائع المفيدة للعلم والعمل  
 المفيدة للعبادة مع ما تضمنته سائر الكتب والشرائع وجدت تفضل في هذا  
 المعنى سائر الشرائع بمقدار غير متناه وبالجملة فان كانت ههنا كتب واردة في  
 شرائع استأهات ان يقال انها كلام الله لغرابتها وخروجهات جنس كلام البشر  
 ومفارقة بما تضمنت من العلم والعمل فظاهر ان الكتاب العزيز الذي  
 هو القرآن هو اولى بذلك واخرى اضعا فامضا عفة وانت فلا يلوح لك هذا جدا  
 ان كنت وقفت على الكتب أعني التورات والانجيل فانه ليس يمكن ان تكون  
 كلها قد تغيرت ولو ذهبنا للنبيين فضل شريعة على شريعة وتفضل الشريعة  
 المشروعة لنامعشر المسلمين على سائر الشرائع المشروعة - لليهود والنصارى  
 وتفضل التعاليم الموضوعة لنا في معرفة الله ومعرفة الاماد ومعرفة ما بينهما  
 لاستدعى ذلك مجلدات كثيرة مع اعترافنا بالقصور عن استيفاء ذلك واهذا



قيل في هذه الشريعة انها خاتمة الشرائع وقال عليه السلام لو ادر كفى موسى  
 ما وسعه الاتباعي وصدق صلى الله عليه وسلم واعهوم التعليم الذي في الكتاب  
 العزيز وعوم الشرائع التي فيها اعني كونها مستعدة للجميع كانت هذه  
 الشريعة عامة لجميع الناس ولذلك قال تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله  
 اليكم جميعا وقال عليه السلام بعثت الى الاحمر والاسود فانه يشبه ان يكون الامر  
 في الشرائع كالامر في الاغذية وذلك انه كما ان من الاغذية أغذية تلائم الناس  
 أو لاكثر كذلك الامر في الشرائع فلهذا المعنى كانت الشرائع التي قبل شريعتنا  
 هذه انما خص بها قوم دون قوم وكلفت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس ولما  
 كان هذا كله اغما افضل فيه صلى الله عليه وسلم الانبياء لانه فضاهم في الوحي الذي  
 استحق النبي اسم النبوة قال عليه السلام منها على هذا المعنى الذي خصه الله  
 به ما من نبي من الانبياء الا وقد اوتي من الآيات ما على مثله آمن جميع البشر  
 وانما كان الذي اوتيته وحيا وافي لارجوا ان اكون اكثرهم تبعيا يوم القيامة واذا  
 كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك ان دلالة القرآن على نبوته صلى الله عليه  
 وسلم ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا على نبوة موسى عليه السلام ولا  
 احياء الموتى على نبوة عيسى وابراه الا كما والابرص فان تلك وان كانت افعالا  
 لا تظهر الا على ايدي الانبياء وهي مقنعة عند الجمهور فليست تدل دلالة قطعية  
 اذا انفردت اذ كانت ليست فعلا من افعال الصفة التي بها سمي النبي نبيا واما  
 القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة البراء على الطب ومثال ذلك  
 لو ان شخصين ادعىا الطب فقال أحدهما الدليل على اني طبيب اني اسير على الماء  
 وابرى هذه المرضي لكان تصديقه باجودا للطب والذي ابرى المرضي ببرهانه  
 وتصديقه باجودا للطب والذي مشى على الماء مقنعا ومن طريق الاولى والاحرى  
 ووجه الظن والذي يعرض للجهل وفي ذلك ان من قدر على المشي على الماء الذي  
 ليس من صنع البشر فهو احقر ان يقدر على البراء الذي هو من صنع البشر  
 وكذلك وجه الارتباط الذي بين المهجر الذي ليس هو من افعال الصفة

والصفة التي استحق بها النبي ان يكون نبيا التي هي الوحي ومن هذه الصفة هو ما يقع في النفس ان من اقدره الله على هذا الفعل الغريب وخصه به من سائر اهل وقته فليس يبعد عليه ما يدعيه من انه قد آثره الله بوحيه وبالمجلة التي وضع ان الرسل موجودون وان الافعال المخارقة لا توجد الا منهم كان المجهز ذليلا على تصديق النبي اعني المجهز البراني الذي لا يناسب الصفة التي بها سمي النبي نبيا ويشبهه ان يكون التصديق الواقع من قبل المجهز البراني هو طريق الجمهور فقط والتصديق من قبل المجهز المناسب طريق مشترك للجمهور والاعلام فان تلك الشكوك والاعتراضات التي وجهناها على المجهز البراني ليس يشعربها الجمهور ولكن الشرع اذا توكل وجدانه انما اعتمد المجهز الاهل والمناسب لا المجهز البراني وهذا الذي قلناه في هذه المسألة كاف بحسب غرضنا وكاف بحسب الحق في نفسه

### المسألة الثالثة في القضاء والقدر

وهذه المسألة من اعوض المسائل الشرعية وذلك انه اذا توكل دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة وكذلك جميع العقول اما تعارض ادلة السمع في ذلك فهو جود في الكتاب والسنة اما في الكتاب فانه تلاقى فيه آيات كثيرة تدل على ان الانسان اکتسابا بفعله وانه ليس مجبور راعيا لافعاله اما الآيات التي تدل على ان الامور كلها ضرورية وانه قد سبق القدر فمذهبه قوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وقوله تعالى كل شيء عنده بمقدار وقوله تعالى ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها ان ذلك على الله يسيرا غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى واما الآيات التي تدل على ان الانسان اکتسابا على ان الامور في انفسها ممكنة لا واجبة فمثل قوله تعالى او يوبقهن بما كسبن او يعف عن كثير وقوله تعالى ذلك بما كسبت ايديكم وقوله تعالى والذين كسبوا السيئات وقوله لها ما كسبت واعلمها ما اکتسبت وقوله واما عذوبتهم فديناهم فاستجبوا العني على الهدى وربها

تظهر في الآية الواحدة التعارض في هذا المعنى مثل قوله تعالى أو لم  
 أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم ثم قال  
 في هذه النازلة نعمتها وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله ومنزل ذلك قوله  
 تعالى ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك وقوله  
 قل كل من عند الله وكذلك باقي الأحاديث في هذا أيضاً متعارضة مثل قوله  
 عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة فابواهيه ودينه أو ينصرانه ومثل قوله  
 عليه السلام خلقت هؤلاء للجنة وباعمال أهل الجنة يعملون وخلقت هؤلاء  
 للنار وباعمال أهل النار يعملون فإن الحديث الأول يدل على أن سبب الكفر  
 انغماسه وانشأ عليه وإن الإيمان سببه جملة الإنسان والثاني يدل على أن المعصية  
 والكفر هما مخلوقان لله وإن العبد مجبور وعليهما ولذلك افترق المسلمون في هذا  
 المعنى إلى فرقتين فرقة اعتقدت أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة  
 وإن لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب وهم المعتزلة وفرقة اعتقدت  
 نقض هذا وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور وهم الجبرية وأما  
 الأشعرية فإنهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين فقالوا إن للإنسان كسباً  
 وإن المكتسب به والمكتسب بخلافه فإن الله تعالى وهذا المعنى له فإنه إذا كان  
 إلا اكتساباً والمكتسب بخلافه سبحانه فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه فهذا  
 هو أحد أسباب الاختلاف في هذه المسألة وللإختلاف كما قلنا سبب آخر  
 سوى السمع وهو تعارض الأدلة العقلية في هذه المسألة وذلك أنه إذا فرضنا  
 أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها وجب أن يكون ههنا أفعال ليس تجري  
 على مشيئة الله تعالى ولا اختياره فيكون ههنا خالق غير الله قالوا وقد أجمع  
 المسلمون على أنه لا خالق إلا الله سبحانه وإن فرضناه أيضاً غير مكتسب لأفعاله  
 وجب أن يكون مجبوراً عليه فإنه لا وسط بين الجبر والاكْتِسَاب وإذا كان  
 الإنسان مجبوراً على أفعاله والتكليف هو من باب لا يطاق وإذا كلف الإنسان  
 ما لا يطيق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجهاد لأن الجهاد ليس له استطاعة



وكذلك الانسان ليس له فيما لا يطيق استعانة وله - هذا صار الجهور الى ان  
الاستعانة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء وله هذا نجد ابا المعالي  
قد قال في النظامية ان للانسان كتابا بالافعال واستعانة على الفعل وبشاء  
على امتناع تكليف ما لا يطاق لكن من غير الجهة التي منتهى المعتزلة واما قدماء  
الشعرية فجوزوا تكليف ما لا يطاق وربما من الاصل الذي من قبله نفته  
المعتزلة وهو كونه قبيحا في العقل وخالفهم المتأخرون منهم واما يضاف انه  
اذ لم يكن للانسان كتاب كان الامر بالاهية كما يتوقع من الشرور لا معنى له  
وكذلك الامر باجتناب الخيرات فتبطل ايضا الصنائع كلها التي المقصود منها  
ان تجتنب الخيرات كصناعة الفلاحة وغير ذلك من الصنائع التي يطلب بها  
المنافع وكذلك تبطل جميع الصنائع التي يقصد بها الحفظ ودفع المضار  
كصناعة الحرب والملاحة والطب وغير ذلك وهذا كله خارج عما يعقله  
الانسان فان قيل فاذا كان الامر هكذا فكيف يجمع بين هذا التعارض الذي  
يوجد في المسموع نفسه وفي المعقول نفسه قلنا الظاهر من مقصد الشرع  
ليس هو تغريق هذين الاعتقادين وانما مقصده الجمع بينهما على التوسط الذي  
هو الحق في هذه المسألة وذلك انه يظهر ان الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى  
تقدر بها ان نكتسب اشياء اضداد لما كانا كتساب لتلك الاشياء  
ليس يتم لنا الا بموانات الاسباب التي سخرها الله لنا من خارج وزوال  
العوائق عنها كانت الافعال المنسوبة البناء تتم بالامر من جميعها واذ كان ذلك  
كذلك فالافعال المنسوبة البناء ايضا يتم فعلها بما ارادتنا ووافقة الافعال التي  
من خارج لها وهي المعبر عنها بقدر الله وهذه الاسباب التي سخرها الله من  
خارج ليست هي متممة للافعال التي نروم فعلها او عاقبة عنها فقط بل وهي  
السبب في ان نريد احدها المتقابلين فان الارادة انما هي شوق يحدث لنا عن  
تحليل ما او تصديق بشئ وهذا التصديق ليس هو لا اختيارنا بل هو شئ يعرض  
لنا عن الامور التي من خارج مثال ذلك انه اذا ورد علينا امر مشتهى من

خارج الله - ثم ينادى بالضرورة من غير اختيار فتحرر كما إليه وكذلك إذا طرأ علينا  
 أمره ووب عنه من خارج ~~ك~~ كرهناه باضطرار فهر بنامنه وإذا كان هكذا  
 فإرادتنا محفوظة بالأمور التي من خارج ومربوطة بها وإلى هذا الإشارة بقوله  
 تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله ولما كانت الأسباب  
 التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب  
 ما قدرها بأمرها عليه وكانت أرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بما يجملها إلا بموافقة  
 الأسباب التي من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود أعني  
 أنها توجد في أوقات محدودة ومقدار محدود وانما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا  
 تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج وكل مسبب يكون عن أسباب  
 محدودة مقدرة فهو ضرورة محدود ومقدر وليس يافى هذا الارتباط بين  
 أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله  
 تعالى في داخل أبداننا والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة  
 أعني التي لا تحل هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عبادته وهو الروح  
 المحفوظ وعلم الله تعالى بهذه الأسباب يلزم عنها والعلة في وجود هذه الأسباب  
 ولذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفة الله وحده ولذلك كان هو  
 العالم بالغيب وحده وعلى الحقيقة كما قال تعالى قل لا يعلم من في السموات  
 والأرض الغيب إلا الله وانما كانت معرفة الأسباب هو العلم بالغيب لأن  
 الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل أولا وجوده ولما كان ترتيب  
 الأسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما أو عدمه في ذلك  
 الوقت وجب أن يكون العلم بالأسباب شيء ما هو العلم بوجود ذلك الشيء وعدمه  
 في وقت ما والعلم بالأسباب على الإطلاق هو العلم بما يوجد منها أو ما يعدم في  
 وقت من أوقات جميع الزمان فسمان من أحاط اختراعا وعلم بجميع أسباب  
 جميع الموجودات وهذه هي مفاتيح الغيب المعينة في قوله تعالى وعند الله مفاتيح  
 الغيب لا يعلمها إلا هو وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك كيف لنا

اكتساب وكيف جميع مكتسباتها بقضاءه وبقدر سابق وهذا الجمع هو الذي  
 قصده الشرع بتلك الآيات العامة والأحاديث التي يظن بها التعارض  
 وهي اذا خصصت عموماتها بهذا المعنى انتفى عنها التعارض وبهذا أيضا تحل  
 جميع الشكوك التي قيلت في ذلك أعني الحجج المتعارضة العقلية أعني ان كون  
 الأشياء الموجودة عن ارادتنا يتم وجودها بالامرين جميعاً أعني بارادتنا  
 وبالأسباب التي من خارج فاذا نسبت الأفعال الى واحد من هذين على  
 الإطلاق لحقت الشكوك المتقدمة فان قيل هذا جواب حسن يوافق الشرع  
 فيه العقل لـكن هذا القول هو مبني على ان ههنا أسباباً فاعلة لمسيبات مفعولة  
 والمسلمون قد اتفقوا على ان لا فاعل الا الله قلنا ما اتفقوا عليه صحيح ولكن على  
 هذا جوابان احدهما ان الذي يمكن ان يفهم من هذا القول هو احد امرين  
 اما انه لا فاعل الا الله تبارك وتعالى وان ما سواه من الأسباب التي يسخرها  
 ليست تسمى فاعلة لا بحجاز اذ كان وجودها انما هو به وهو الذي صيرها  
 موجودة أسباباً بل هو الذي يحفظ وجودها في كونها فاعلة ويحفظ مفعولاتها  
 بعد فعلها ويخترع جواهرها عند اقتران الأسباب بها وكذلك يحفظها هو  
 في نفسه اولولولا التحفظ الالهـي لها لما وجدت زماناً ما شار اليه أعني لما وجدت  
 في أقل زمان يمكن ان يدرك انه زمان وابوحامـدي يقول ان مثال من يشرك  
 سبباً من الأسباب مع الله تعالى في اسم الفاعل والفعل مثل من يشرك في فعل  
 الكتابة القـلم لم مع الكاتب أعني ان يقول ان القـلم كاتب وان الانسان كاتب  
 أي كما ان اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما أعني انهما معنيان  
 لا يشتركان الا في اللفظ فقط وهما في أنفسهما في غاية التباين كذلك الامر  
 في اسم الفاعل اذا أطلق على الله تعالى وتبارك واذا أطلق على سائر الأسباب  
 ونحن نقول ان في هذا التمثيل تسامحاً وانما كان يكون التمثيل بينا لو كان  
 الكاتب هو المخترع لجوهر القـلم والمخافظ له مادام قـلماً ثم المخافظ للكتابة بعد  
 الكتب والمخترع لها عند اقتران القـلم بها على ما سـنبيـنه بعد من ان الله تعالى



هو المختار بجواهر جميع الاشياء التي تقتدر بها اسبابها التي جرت العادة  
ان يقال انها اسباب لها فهذا الوجه المفهوم من انه لا فاعل الا الله هو مفهوم  
يشهد له الحس والعقل والشرع اما الحس والعقل فانه يرى ان ههنا شيئا  
تتولد عنها الاشياء وان النظام البحاري في الموجودات انما هو من قبل امرين  
احدهما ما ركب الله فيه من الطبائع والنفوس الثانی من قبل ما احاط بها  
من الموجودات من خارج وأشهره هذه هي حركات الاجرام السماوية فانه  
يظهر ان الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا وانه  
لمكان النظام والترتيب الذي جعله الخالق في حركاتها كان وجودنا ووجود  
ما ههنا محفووظا بها حتى انه لو توهم ان ارتفاع واحد منها او توهم في غير موضعه  
او على غير قدره او في غير السرعة التي جعل الله فيه لبطأت الموجودات التي  
على وجه الارض وذلك بحسب ما جعل الله في طبائعها من ذلك وجعل في طبائع  
ما ههنا ان تتأثر عن تلك وذلك ظاهر جدا في الشمس والقمر أعني تأثيرها  
في ما ههنا وذلك بين في المياه والرياح والامطار والبحار وبالجملة في الاجسام  
المحسوسة واكثر ما يظهر ضرورة وجودها في حياة النبات وفي كثير من الحيوان  
بل في جميع الحيوان باسرها وايضا فانه يظهر انه لولا القوى التي جعلها الله في  
اجسامنا من التعدي والاحساس لبطأت اجسامنا كما نجد جالينوس وسائر  
الطبيكماء يعترفون بذلك ويقولون لولا القوى التي جعلها الله في اجسام الحيوان  
مدبرة لها لما أمكن في اجسام الحيوان ان تبقى ساعة واحدة بعد ايجادها  
ونحن نقول انه لولا القوى التي في اجسام الحيوان والنبات والقوى السارية  
في هذا العالم من حركات الاجرام السماوية لما أمكن ان تبقى أصلا ولا طرفة  
عن فسبحان اللطيف الخبير وقد نبه الله تعالى على ذلك في غير ما آية من كتابه  
فقال تعالى وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر وقوله تعالى قل ارايتم  
ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيامة الاية وقوله تعالى ومن رحمته  
جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله وقوله تعالى وسخر لكم

ما في السموات والارض جميعها منه وقوله وسخر لكم الشمس والقمر دائبين  
 وسخر لكم الليل والنهار الى غير ذلك من الآيات التي في هذا المعنى ولولم يكن  
 لهذه تأثير فيما هنالك كان وجودها حكمة امتن بها علينا ولا جعلت من النعم  
 التي يخصنا شكرها وأما الجواب الثاني فانا نقول ان الموجودات الحادثة منها  
 ما هي جواهر واعيان ومنها ما هي حركات وسخونة وبرودة وبالجمله اعراض  
 وأما الجواهر والاعيان فليس يكون اختراعها الا عن الخالق سبحانه وما يفترون  
 بهام من الاسباب فانما يؤثر في اعراض تلك الاعيان لا في جواهرها مثال ذلك  
 ان المني انما يفيد من المرأة أودم الطمث حرارة فقط واما خلقه الجنين ونفسه  
 التي هي الحياة فانما المعطى بها الله تبارك وتعالى وكذلك الفلاح انما يفعل  
 في الارض تخمير الاوصال لا حيا ويبدفها الحب واما المعطى الخافقة السنبلة فهو  
 الله تبارك وتعالى فاذا على هذا الا خالق الله الا الله تعالى اذ كانت الخلوقات  
 في الحقيقة هي الجواهر والى هذا المعنى أشار بقوله تعالى يا ايها الناس ضرب  
 مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبا بابل واجتمعوا له وان  
 يسلمهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب وهذا هو الذي  
 رام ان يغالط فيه الكافر ابراهيم عليه السلام حين قال انا احيى وأميت فلما  
 رأى ابراهيم عليه السلام انه لا يفهم هذا المعنى انتقل معه الى دليل قطعه به  
 فقال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأتوها من المغرب وبالجمله فاذا فهم  
 الامر هكذا في الفاعل والخالق لم يعرض من ذلك تعارض لا في السمع ولا في  
 العقل ولذلك ما نرى ان اسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق لا باستعارة قريبة  
 ولا بعدد اذ كان معنى الخالق هو الخلق وترع الجواهر ولذلك قال تعالى والله  
 خلقكم وما تعملون وينبغي ان تعلم ان من حجب كون الاسباب بآثاره باذن الله  
 في مسيئاتها انه قد أبطأ الحكمة وأبطل العلم وذلك ان العلم هو معرفة الاشياء  
 باسبابها والحكمة هي المعرفة بالاسباب الغائبة والقول بانكار الاسباب جملة  
 قول غريب جدا عن طباع الناس والقول بنفي الاسباب في الشاهد ليس له

سبيل الى اثبات سبب فاعل في الغائب لان المحكم على الغائب من ذلك انما  
يكون من قبيل المحكم بالشاهد فهو لا سبيل لهم الى معرفة الله تعالى اذ يلزمهم  
ان لا يترقوا بان كل فعل له فاعل واذا كان هـ ذاهكذا فليس يمكن من اجماع  
المسلمين على انه لا فاعل الا الله سبحانه ان يفهم نفى وجود الفاعل بته في الشاهد  
اذ من وجود الفاعل في الشاهد استدلالنا على وجود الفاعل في الغائب لكن  
لما نقرر عندنا الغائب تبين لنا من قبل المعرفة بذاته ان كل ما سواه فليس  
فاعلا الا باذنه وعن مشيئته فقد تبين من هذا على أي وجه يوجد لنا اكتساب  
وان من قال باحد الطرفين من هذه المسألة فهو مخطئ كالمعتزلة والمجبرية  
واما المتوسط الذي تروم الاشعرية ان تكون هي صاحبة الحق بوجوده  
فليس له وجود أصلا اذ لا يجزى للانسان من اسم الا اكتساب الفرق الذي  
يدركه الانسان بين حركة يده عن الرعدة وتحريك يده باختياره فانه لا معنى  
لاعترافيهم بهذا الفرق اذا قالوا ان الحركتين ليستا من قبلنا لانه اذا لم تكن  
من قبلنا فليس لنا قدرة على الامتناع منها فنحن مضطرون فقد استوت حركة  
الرعدة والحركة التي يسهونها كسبية في المعنى ولم يكن هنالك فرق الا في اللفظ  
فقط والاختلاف في اللفظ ليس يوجب حكما في الذوات وهذا كله بين في نفسه  
فلنسر الى ما بقي علينا من المسائل التي وعدناها

في المسألة الرابعة في الجور والعدل وقد ذهب الاشعرية في العدل والجور في  
حق الله سبحانه الى رأي غريب جدا في العقل والشرع اعني انها صرحت من  
ذلك بمعنى لم يصح به الشرع بل صرح بضده وذلك انهم قالوا ان الغائب في هذا  
بخلاف الشاهد وذلك ان الشاهد زعموا انما اتصف بالعدل والجور لمكان الحرك  
الذي عليه في أفعاله من الشرعية فتى فعل الانسان شيا هو عدل بالشرع كان  
عدلا ومن فعل ما وضع الشرع انه جور فهو جائر قالوا واما من ليس مكافا  
ولا داخلا تحت حجر الشرع فليس يوجد في حقه فعل هو جور أو عدل بل كل  
أفعاله عدل والتزموا انه ليس ههنا شيء هو في نفسه عدل ولا شيء هو في نفسه



جور وهذا في غاية الشناعة بانه ليس يكون ههنا شيء هو في نفسه خير ولا شيء  
 هو في نفسه شر فان العدل معر وف بنفسه انه خير وان الجور شر فيكون الشر  
 بالله ليس في نفسه جورا ولا ظلما الا من جهة الشرع وانه لو ورد الشرع  
 بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلا وكذلك لو ورد بعصيته لكان عدلا  
 وهذا خلاف المسموع والمعقول اما المسموع فان الله قد وصف نفسه في كتابه  
 بالقسط ونفى عن نفسه الظلم فقال تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة والاوليا  
 العلم قائما بالقسط وقال تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقال ان الله لا يظلم الناس  
 شيئا ولا يكن الناس انفسهم يظلمون فان قيل فما تقول في الاضلال للعبيد اهو  
 جور ام عدل وقد صرح الله في غير ما آية من كتابه انه يضل ويهدي مثل قوله  
 تعالى يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء ومثل قوله ولو شئنا لآتينا كل نفس  
 هداها ما قلنا ههنا آيات ليس يمكن أن تحمل على ظاهرها وذلك ان ههنا  
 آيات كثيرة تعارضها بظواهرها مثل الآيات التي نفى فيها سبحانه عن نفسه الظلم  
 ومثل قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر انه ليس يضلهم وما تقول الاشعرية  
 من انه يجوز على الله أن يفعل ما لا يرضاه أو يأمر بما لا يريد فنعوذ بالله من  
 هذا الاعتقاد في الله سبحانه وهو كفر وقد يدل على ان الناس لم يضلوا ولا خلقوا  
 للضلال قوله تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها  
 وقوله اذا خذ ربك من بني آدم من ظهورهم الآية وقول النبي صلى الله عليه  
 وسلم لم يولد يولد على الفطرة واذا كان هذا التعارض موجودا وجب الجمع  
 بينهما على نحو ما يوجب العقل فنقول اما قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من  
 يشاء فهي المشيئة السابقة التي اقتضت أن يكون في أجناس الموجودات خلق  
 ضالون أعني مهين للضلال بطباعهم ومسوفين اليه بما تكتنفهم من الأسباب  
 المضلة من داخل ومن خارج وأما قوله ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها معناه  
 لو شاء ان لا يخلق خلقا مهينين أن يعرض لهم الضلال اما من قبل طباعهم واما  
 من قبل الأسباب التي من خارج أو من قبل الامرين كليهما الفعل وليكون

خلقه الطباع في ذلك مختلفة عرض أن تكون بعض الآيات مفضلة لقوم وهداية  
 لقوم لأن هذه الآيات مما قصد بها الاضلال مثل قوله تعالى يضل به كثيرا  
 ويهدي به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين ومثل قوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي  
 أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن ومثل قوله في أثر تعديده  
 ملائكة النار كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء أي أنه معرض  
 للطباع الشريرة أن تكون هذه الآيات في حقهم مفضلة كما يعرض للابدان  
 الرديئة أن تكون الاعزبة النافعة مضرّة بها فإن قيل فما الحاجة إلى خلق صنف  
 من المخلوقات يكونون بطباعهم مهينين للضلال وهذا هو غاية الجور قيل إن  
 الحكمة الإلهية اقتضت ذلك وأن الجور كان يكون في غير ذلك وذلك أن  
 الطبيعة التي منها خلق الإنسان والتركيب الذي ركب عليه اقتضى أن يكون  
 بعض الناس وهم الأقل شراراً بطباعهم وكذلك الأسباب المترتبة من خارج  
 لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مفضلة وإن كانت لا أكثر مرشدة فلم  
 يكن بد بحسب ما تقتضيه الحكمة من أحداً من أن لا يخلق الأنواع التي  
 وجد فيها الشرور في الأقل والخير في الأكثر فيعدم الخير إلا كثيراً بسبب الشر الأقل  
 وأما أن يخلق هذه الأنواع فيعجز فيها الخير إلا كثيراً مع الشر الأقل ومعلوم بنفسه  
 أن وجود الخير لا أكثر مع الشر الأقل أفضل من اعدام الخير إلا كثيراً لكان وجود  
 الشر الأقل وهذا الشر من الحكمة هو الذي خفي على الملائكة حتى قال الله  
 سبحانه حكايته عنهم حين أخبرهم أنه جاء في الأرض خليفة يعني نبي آدم قالوا  
 اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك إلى قوله اني أعلم  
 ما لا تعلمون يريد أن العلم الذي خفي عنهم هو أنه إذا كان وجود شيء من  
 الموجودات خيراً أو شراً وكان الخير أغلب عليه أن الحكمة تقتضي إيجاده  
 لا اعدامه فقد تبين من هذا القول كيف ينسب إليه الاضلال مع العلم بكونه  
 الظلم وأنه إنما خفي أسباب الاضلال لانه يوجد عنها غالباً الهداية أكثر من  
 الاضلال وذلك أن من الموجودات ما أعطى أسباب الهداية أسباباً يعرض فيها

الاضلال في الاقل اذ لم يكن في وجودهم أكثر من ذلك لمكان التركيب وهذه هي  
 حال الانسان فان قيل فما الحكمة في وجود هذه الآيات المتعارضة في هذا  
 المعنى حتى يضطر الامر فيها الى التأويل وأنت تنفي التأويل في كل مكان قلنا  
 أن تفهيم الامر على ما هو عليه الجهور في هذه المسألة اضطرهم الى هذا وذلك انهم  
 احتاجوا أن يعرفوا بان الله تعالى هو الموصوف بالعدل وانه خالق كل  
 شيء الخير والشر لمكان ما كان يعتقد كثير من الامم الضلال أن ههنا الهين الها  
 خالق الخير والها خالق الشر فعرفوا انه خالق الامرين جميعا ولما كان الاضلال  
 شرا وكان لا خالق له سواء وجب أن ينسب اليه كما ينسب اليه خالق الشر لكن  
 ليس ينبغي أن يفهم هذا على الاطلاق لكن على انه خالق للخير لذات الخير  
 وخالق الشر من أجل الخير أعني من أجل ما يقرن به من الخير على هذا خلقه  
 للشر عدلا منه ومما لا شك أن النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات  
 التي ما كان يصح وجودها لولا وجود النار لاكن عرض عن طبيعتها أن تقعد  
 بعض الموجودات لكن اذا قيس بينهما ما يعرض عنهما من الفساد الذي هو  
 الشر وبينهما ما يعرض عنهما من الوجود الذي هو الخير كان وجودها أفضل من  
 عدمها فكان خيرا أو ما قوله تعالى لا يستعمل عملهم يستلون فان معناه  
 لا يفعل فعلا من أجل انه واجب عليه أن يفعله لطلب من هذا شأنه فيه حاجة الى  
 ذلك الفعل وما كان هكذا فهو في وجوده يحتاج الى ذلك الفعل اما حاجة  
 ضرورية واما أن يكون تاما والبارئ سبحانه يتنزه عن هذا المعنى فالانسان  
 يعدل ليستفيد بالعدل خيرا في نفسه لو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير وهو سبحانه  
 وتعالى يعدل لأن ذاته تستكمل بذلك العدل بل لأن الكمال الذي في ذاته  
 اقتضى أن يعدل فاذا فهم هذا المعنى هكذا ظهر انه لا يتصف بالعدل على الوجه  
 الذي يتصف به الانسان لكن ليس يوجب هذا أن يقال انه ليس يتصف  
 بالعدل أصلا وان الافعال كلها تكون في حقه لا عدلا ولا جورا كما ظنه  
 المتكلمون فان هذا ابطال لما يعقله الانسان وابطال لظاهر الشريعة ولكن



القوم شهر واجمعني ووقعوا دونه وذلك انه اذا فرضنا انه لا يتصف بعدل اصلا  
 بطال ما يعقل من ان ههنا أشياء هي في نفسها عدل وخير واشياء هي في نفسها  
 جور وشر واذا فرضنا أيضا انه يتصف بالعدل على جهة ما يتصف به الانسان  
 لزم ان يكون في ذاته سبحانه نقص وذلك ان الذي يعدل فانما وجوده هو من  
 اجل الذي يعدل فيه وهو عاقل وعاقل خادم لغيره وينبغي ان تعلم ان هذا القدر  
 من التأويل ليس معرفته واجبة على جميع الناس وانما الذين تجب عليهم  
 هذه المعرفة هم الذين عرض لهم الشك في هذا المعنى وليس كل أحد من  
 الجمهور يشعر بالمعارضات التي في تلك العمومات فن لم يشعر بذلك فعرضه  
 اعتقاد تلك العمومات على ظاهرها وذلك ان لورود تلك العمومات أيضا  
 سببا آخر وهو انه ليس يتميز لهم المستحيل من الممكن والله تعالى لا  
 يوصف بالاقتدار على المستحيل فلو قيل لهم فيما هو مستحيل في نفسه  
 مما هو عندهم ممكن أعني في ظنونهم ان الله لا يوصف بالقدرة عليه فتخيروا  
 من ذلك نقصا في الباري سبحانه وعجزا وذلك ان الذي لا يقدر على الممكن  
 فهو عاجز ولما كان وجود جميع الموجودات بريئة من الشر ممكنا في ظن  
 الجمهور قال تعالى ولو شئنا لا تديننا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لا ملئ  
 جهنم من الجنة والناس أجمعين فالجمهور يفهمون من هدام معني والخواص معني  
 وهو انه ليس يجب عليه سبحانه أن يخلق خلقا يقترن بوجودهم شرفه معني قوله  
 قوله ولو شئنا لا تديننا كل نفس هداها أي لو شئنا لخلقنا خلقا ليس يقترن  
 بوجودهم شرب بل الخلق الذين هم خير محض فتكون كل نفس قد أوتيت  
 هداها وهذا القدر في هذه المسألة كاف ولنسبر الى المسألة الخامسة في المسألة  
 الخامسة وهي القول في المعاد وأحواله والمعاد عما تفقت على وجوده  
 الشرائع قامت عليه البراهين عند العلماء وانما اختلفت الشرائع في صفة  
 وجوده وانما اختلفت في الشهادات التي مثلت بها الجمهور تلك الحال الغائبة

وذلك ان من الشرائع من جعل له روحانياً أعني للنفوس ومنها من جعل له  
 لا جسام والنفوس معا والاتفاق في هذه المسألة مبني على اتفاق الوحي في  
 ذلك واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع على ذلك أعني أنه قد  
 اتفق الكل على أن للإنسان سعادتين أخراوية ودنياوية وان بني ذلك عند  
 الجميع على أصول يعترف بها عند الكل منها ان الانسان أشرف من  
 كثير من الموجودات ومنها أنه اذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثا  
 وأنه إنما خلق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده فالإنسان أحري بذلك وقد  
 نبه الله تعالى على وجوده هذا المعنى في جميع الموجودات في الكتاب العزيز  
 فقال تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا  
 فويل للذين كفروا من النار وقال مشيخا على العلماء المعترفين بالغاية  
 المطلوب من هذا الوجود الذي يدركون الله قياما وعودا وعلى جنوبهم  
 ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه  
 فقنا عذاب النار ووجود الغاية في الانسان أظهر منها في جميع الموجودات  
 وقد نبه الله سبحانه عليها في غير ما آية من كتابه أفسبتم إنما خلقناكم عبثا  
 وأنكم اليها تارجعون وقال أيحسب الانسان أن يترك سدى وقال وما خلقت  
 الجن والانس الا ليعبدون يعني الجنس من الموجودات الذي يعرف وقال  
 منها على ظهور وجوب العبادة من قبل المعرفة بالخالق ومالي لأعبد الذي  
 فطرني واليه ترجعون واذا أظهر ان الانسان خالق من أجل أفعال مقصودة  
 به فظهر أيضا ان هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة لا تانرى ان واحدا  
 من الموجودات إنما خلق من أجل الفعل الذي يوجد فيه لا في غيره  
 أعني الخاص به واذا كان ذلك كذلك فيجب ان تكون غاية الانسان في أفعاله  
 التي تخصه دون سائر الحيوان وهذه أفعال النفس الناطقة ولما كانت  
 النفس الناطقة جزءا من جزء على وجزء على وجب ان يكون المطلوب الاول

منه هو ان يوجد على كماله في هاتين القوتين اعني الفضائل العلمية والفضائل  
النظرية وان ثم يكون الافعال التي تكسب النفس هاتين الفضيلتين هي  
الخيرات والحسنات والتي تعوقها هي الشرور والسيئات ولما كان تقرير  
هذه الافعال اكثر ذلك بالوحي وردت الشرائع بتقريرها ووردت مع ذلك  
بتعريفها والبحث عليها فامرت بالفضائل ونهت عن الرذائل وعرفت بالمقدار  
الذي فيه سعادة جميع الناس في العلم والعمل اعني السعادة المشتركة فعرفت  
من الامور النظرية ما لا يد لجميع الناس من معرفته وهي معرفة الله تبارك  
وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجدات الشريفة ومعرفة السعادة  
وكذلك عرفت من اعمال القدر التي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل  
العملية وبخاصة شر يعتنا هذه فانه اذا قويت قسيت بسائر الشرائع وجد  
انها الشريعة الكاملة باطلاق ولذلك كانت خاتمة الشرائع ولما كان الوحي  
قد اندر في الشرائع كلها بان النفس باقية وقامت البراهين عند العلماء على  
ذلك وكانت النفوس يلحقها بعد الموت ان تتعري من الشهوات الجسمانية  
فان كانت زكية تضاعف ذكؤها بتعريها من الشهوات الجسمانية وان كانت  
خبثية زادها المفارقة خبثا لانها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت وتشتد حسرتها  
على ما فاتها من الزكية عنده فارقها البدن لانها ليست يمكنها الا اكتساب  
الامع هذا البدن والى هذا المقام الاشارة بقوله ان تقول نفس يا حسرتي على  
ما فرطت في جنب الله وان كنت لمن الساخرين اتفقت الشرائع على تعريف  
هذه الحال للناس ومعها السعادة الاخيرة والشقاء الاخير ولما كانت هذه  
الحال ليس لها في الشاهد مثال وكان مقدار ما يدركه بالوحي منها يختلف  
في حق نبي لتفاوتهم في هذا المعنى اعني في الوحي اختلفت الشرائع في  
تمثيل الاحوال التي تكون لانفس السعداء بعد الموت ولا نفوس الاشقياء فيها  
ما لم يمثل ما يكون هنالك للنفوس الزكية من الذة والشقية من الاذى بامور



شاهدة ومصرحوا بان ذلك كله احوال روحانية ولذات ملكية ومنها ما اعتقد  
في تمثيلها بالامور المشاهدة اعني انها مثلت الذات المدركة ههنا بعد ان  
نفي عنها ما يقترب بها من الاذى ومثلاوا الاذى الذي يكون هنالك بالاذى  
الذي يكون ههنا بعد ان نفوا عنه هنالك ما يقترب به ههنا من الراحة منه  
اما لان اصحاب هذه الشرائع ادركوا من هذه الاحوال بالوحى ما لم يدركها  
اولئك الذين مثلاوا بالوجود الروحاني واما لانهم رأوا ان التمثيل بالمحسوسات  
هو اشد تفهيمًا للجمهور والجمهور اليها وعنها اشد تحركا فاجبروا ان الله تعالى  
يعيد النفوس السعيدة الى اجساد تنعم فيها الدهر كله باشد المحسوسات  
تنعيمها وهو مثل الجنة وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية الى اجساد تتأذى  
فيها الدهر كله باشد المحسوسات أي وهو مثل النار وههنا هي حال  
شربعتنا ههنا التي هي الاسلام في تمثيل ههنا الحال ووردت عندنا في  
الكتاب العزيز اذلة مشتركة التصديق للجميع في امكان هذه الاحوال  
اذ ليس يدرك العقل في هذه الاشياء أكثر من الامكان في الادراك المشترك  
لجميع وهي كلها من باب قياس امكان وجود المساوي على وجود مساويه  
اعني على خروجه لا وجود وقياس امكان وجود الاقل والاكثر على خروج  
الاعظم والاكثر لا وجود مثل قوله وضرب لنا مثلا ونسي خلقه الآية فان  
الحجة في هذه الآيات هي من قياس العودة الى البداية وهما متساويات  
وفي هذه الآية مع هذا القياس المثلث لا مكان العودة كسر لشبهة الممازاة  
لهذا الرأي بالفرق بين البداية والعودة وهو قوله تعالى الذي جعل لكم  
من الشجر الاخضر نارا والشبهة ان البداية كانت من حرارة ورطوبة والعودة  
من برودة يبس فعوزت هذه الشبهة باننا نحس ان الله تعالى يخرج الضم من  
الضم ويخلق منه كما يخلق الشبيه من الشبيه واما قياس امكان وجود الاقل  
على وجود الاكثر فمثل قوله تعالى في الآية اوليس الذي خلق السموات

والارض بقادر على أن يخلق مثله - م بلى وهو الخلاق العليم فهذه الآيات  
تضمنت دليلا على البعث وابطال حجة الجاحدين بالبعث ولو ذهبنا لنقض  
الآيات الواردة في الكتاب العزيز بهذه الأدلة لطال القول وهي كلها من  
الجنس الذي وصفنا فالشرائع كلها كما قلنا متفقة على أن النفوس من بعد الموت  
أحوال من السعادة أو الشقاء ويختلفون في تمثيل هذه الأحوال وتفهم  
وجودها للناس ويشبه أن يكون التمثيل الذي في شريعة يمتثلها هذه أتم أفهاما  
لا كثر الناس وأكثرهم يكال نفوسهم إلى ما هنالك والاكثرهم المتصور الاول  
بالشرائع وأما التمثيل الروحاني فيشبه أن يكون أقل تحريكاً لنفوس الجهور  
إلى ما هنالك والجهور أقل رغبة فيه وخوفه منهم في التمثيل الجسماني  
ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسماني أشد تحريكاً إلى ما هنالك من  
الروحاني والروحاني أشد قبولا عند المتكلمين المجادلين من الناس وهم  
الأقل ولهذا المعنى نجد أهل الاسلام في فهم التمثيل الذي جاء في ملتنا في  
أحوال المعاد ثلاث فرق فرقة رأت أن ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود  
الذي همنا من النعيم واللذة أعني أنهم رأوا أنه واحد بالجنس وأنه انما  
يختلف الوجودان بالدوام والانقطاع أعني أن ذلك دائم وهذا منقطع  
وطائفة رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحاني وأنه انما يمثل  
به ارادة البيان ولهؤلاء حجج كثيرة من الشريعة مشهورة فلامعني لتعديدها  
وطائفة رأت أنه جسماني لكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الوجودية  
هناك مخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه بالية وتلك باقية ولهذا أيضا  
حجج من الشرع ويشبهه ابن عباس أن يكون من يرى هذا الرأي لأنه روى  
عنه أنه قال ليس في الدنيا من الآخرة الا الاسماء ويشبه أن يكون هذا  
الرأي هو الباق بالخواص وذلك أن ما كان هذا الرأي ينبغي على أمور ليس  
فيها منازعة عند الجميع أحدهما أن النفس باقية والثاني أنه ليس يلحق

من عودة النفس الى اجسام آخر المحال الذي يلحق عن عودة تلك الاجسام  
 بعينها وذلك انه يظهر ان مواد الاجسام التي هي هنا توجد بمتعاقبة ومنتقلة  
 من جسم الى جسم واعني ان المادة الواحدة بعينها توجد لاشخاص كثيرة  
 في اوقات مختلفة وامثال هذه الاجسام ليس يمكن ان توجد كلها بالفعل  
 لان مادتها هي واحدة مثال ذلك ان انسانا مات واستحال جسمه الى التراب  
 واستحال ذلك التراب الى نبات فاعتدى انسان آخر من ذلك النبات فكان  
 منه حين تولد منه انسان آخر واما اذا فرضت اجسام آخر فليس يلحق هذه  
 المحال والحق في هذه المسألة ان فرض كل انسان فيها هو مادي اليه نظره  
 فيها بعد ان لا يكون نظرا يفضي الى ابطال الاصل بجملة وهو انكار الوجود  
 بجملة فان هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه لكون العلم بوجود  
 هذه المحال للانسان معلوما للناس بالشرائع والعقول فهذا كله ينبتى على بقاء  
 النفس فان قيل فهل في الشرع دليل على بقاء النفس او تنبيه على ذلك قلنا  
 ذلك موجود في الكتاب العزيز وهو قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين  
 موتها والتي لم تمت في منامها الآية ووجه الدليل في هذه الآية انه سوى  
 فيها بين النوم والموت في تعطيل فعل النفس في الموت لفساد النفس لا بتغيير  
 آلة النفس لو كان يجب ان يكون تعطيل فعلها في النوم لفساد ذاتها ولو كان  
 ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه على هيئتها فلما كانت تعود عليها علمنا ان هذا  
 التعطيل لا يعرض لها الامر لمخفها في جوارها وانما هو شيء لمخفها من قبل تعطيل  
 آلها وانها ليس يلزم اذا تعطلت الآلة ان تعطيل النفس والموت هو تعطيل  
 فواجب ان يكون الآلة كالحال في النوم وكما يقول الحكيم ان الشيخ لو  
 وجد دعينا كعين الشاب لا يبصر كما يبصر الشاب فهذا ما رأينا ان تشبهه في  
 الكشف عن عقائد هذه الملة التي هي ملتزمة الاسلام وقد بقي علينا ما  
 وعدناه ان ننظر فيما يجوز من التأويل في الشريعة وما لا يجوز وما جاز



منه فلن يجوز ويختتم به القول في هذا الكتاب فنقول ان المعاني الموجودة  
 في الشرع توجد على خمسة اصناف وذلك انها تنقسم اولا الى صنفين  
 صنف غير منقسم وينقسم الاخر منهما الى اربعة اصناف فالصنف الاول  
 الغير منقسم هو ان يكون المعنى الذي صرح به هو بعين المعنى الموجود بنفسه  
 والصنف الثاني المنقسم هو ان لا يكون المعنى المصريح به في الشرع هو المعنى  
 الموجود وانما اخذ ببدله على جهة التمثيل وهذا الصنف ينقسم اربعة  
 اقسام اولها ان يكون المعنى الذي صرح بمثاله لا يعلم وجوده الا بما ليس بعينه  
 مركبة تتعلم في زمان طويل وصنائع جمة وليس يمكن ان تقبلها الا الفطر  
 الفائقة ولا يعلم ان المثال الذي صرح به فيه هو غير الممثل الا بمثل هذا البعد  
 الذي وصفنا والثاني مقابل هذا وهو ان يكون يعلم بعلم قريب منه الامر ان  
 جميعا اعني كون ما صرح به انه مثال ولما اذا هو مثال والثالث ان يكون يعلم  
 بعلم قريب انه مثال لشيء ويعلم لما اذا هو مثال بعلم بعيد والرابع عكس هذا  
 وهو ان يعلم بعلم قريب لما اذا هو مثال ويعلم بعلم بعيد انه مثال واما الصنف  
 الاول من الصنفين الاولين فتأويله خطأ بلا شك واما الصنف الاول من  
 الثاني وهو البعيد في الامرين جميعا فتأويله خاص في الراسخين في العلم ولا يجوز  
 التصریح به لغير الراسخين واما المقابل لهذا وهو القريب في الامرين فتأويله  
 هو المقصود منه والتصریح به واجب واما الصنف الثالث فالامر فيه  
 ليس كذلك لان هذا الصنف لم يأت فيه التمثيل من اجل بعده على افهام  
 الجمهور وانما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس اليه وهذا مثل قوله عليه  
 السلام الحبر الاسود يعني الله في الارض وغيره مما شبه هذا مما يعلم بنفسه  
 أو بعلم قريب انه مثال ويعلم بعلم بعيد لما اذا هو مثال وان الواجب في هذا  
 لا يتأوله الا الخواص والعلماء يقال للذين شعروا انه مثال ولم يكونوا من  
 اهل العلم ثم اذا هو مثال انما من المتشابه الذي يعلمه العلماء الراسخون

وأما ان ينقل التمثيل فيه ا لهم الى ما هو اقرب من معارفهم انه مثال وهذا  
 كانه أولى من جهة ازالة الشبهة التي في النفس من ذلك والقانون في هذا النظر  
 هو ما سلكه أبو حامد في كتاب التفرقة وذلك بان يعرف هذا الصنف  
 ان الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس الوجود الذي يسميه أبو حامد الذاتي  
 والمحس والخيالي والعقلي والشعبي فاذا وقعت المسألة تطرأ هذه  
 الوجودات الاربع هي أقنع عند الصنف الذي استحال عندهم ان يكون  
 الذي عنى به هو الوجود الذاتي اعني الذي هو خارج فيتمثل لهم هذا التمثيل على  
 ذلك الوجود الاغاب على ظنهم امكان وجوده وفي هذا النحو يدخل قوله عليه  
 السلام ما من نبي لم اره الا وقد رأيت في مقامي هذا حتى الجنة والنار وقوله بين  
 حوضي ومنبري روضة من رياض الجنة ومنبري على حوضي وقوله كل ابن آدم  
 يأكله التراب الا عجب الذنب فان هذا كله تدرك به لم قريب انها مثال وليس  
 يدرك لما ذاهي امثال الا بعلم بعيد فيجب في هذا ان يتزل للصنف الذي شعروا  
 بهذا من الناس على اقرب تلك الوجودات الاربع شها فلهذا النحو من التأويل  
 اذا استعمل في هذه المواضع وعلى هذا الوجه ساغ في الشريعة وأما اذا استعمل  
 في غير هذه المواضع فهو خطأ وأبو حامد لم يفصل الامر في ذلك مثل ان يكون  
 الموضع يعرف منه الامران جميعا بعلم بعيد اعني لونه مثالا ولما ذاهو مثال  
 فيكون هنالك شبهة توهم في بادئ الرأي انه مثال وتلك الشبهة باطلة فان  
 الواجب في هذا ان تبطل تلك الشبهة ولا يعرض للتأويل كما عرفنا في هذا  
 الكتاب في مواضع كثيرة عرض فيها هذا الامر للتكاملين اعني الاشعرية  
 والمعتزلة وأما الصنف الرابع وهو المقابل لهذا وهو ان يكون كونه مثالا معلوما  
 بعلم بعيد الا انه اذا سلم انه مثال ظهر عن قريب لما ذاهو مثال ففي تأويل هذا  
 ايضا تطرأ عن عند الصنف الذين يدركون انه ان كان مثالا فلما ذاهو وليس  
 يدركون انه مثال الا بشبهة وأمر ممتنع اذ ليسوا من العلماء الراغبين في العلم

فيمكن أن يقال أن الاحتفاظ بالشرع أن لا تتأول هذه وتبطل عند هؤلاء  
 الأمور التي ظنوا من قبلها أن ذلك القول مثال وهو الأولى ويحتمل أيضا أن  
 يطاق لهم التأويل لقوة الشبه الذي بين ذلك الشيء وذلك المثل به إلا أن هذين  
 الصنفين مني أجمع التأويل فيهما تولدت منها اعتقادات غريبة وبعيدة من  
 ظاهر الشرع وورع ما فشت فأنكرها الجمهور وهذا هو الذي عرض للصوفية  
 ولمن سلك من العلماء هذا المسلك ولما تسلط على التأويل في هذه الشرعية  
 من لم تتميز له هذه المواضع ولا تتميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل  
 في حقهم اضطرب الأمر فيها وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم ببعض  
 وهذا كما جهل بمقصود الشرع وتعد عليه وأنت فقد دوقفت من قولنا على  
 مقدار الخطا الواقع من قبل التأويل وبودنا أن يتفق لنا هذا الغرض في جميع  
 أقاويل الشرعية أعني أن نتكلم فيها بما ينبغي أن يؤول أولا يؤول وإن أول  
 فعند من يؤول أعني في جميع المشكل الذي في القرآن والحديث ونعرف  
 رجوعها كلها إلى هذه الأصناف الأربعة والغرض الذي قصدهنا في هذا  
 الكتاب فقد انقضى وانما قدمناه لئلا نراهم الأغراض المتعلقة بالشرع  
 والله الموفق للصواب أو الكفيل بالتواب بمنه ورحمته

بوضعية المسألة التي ذكرها أبو الوليد في فصل المقال رضي الله عنه

أدام الله عزتكم وأبقى بركاتكم وحجب عيون النواصب عنكم لما فقهتم بجودة  
 ذهنكم وكرم طبعكم كثيرا ممن يتعاطى هذه العلوم وانتهى نظركم السيد إلى  
 أن وقفتم على الشك العارض في علم القديم سبحانه مع كونه متعلقا بالاشياء  
 المحدثه وجب علينا إمكان الحق ولم يكن إزالة هذه الشبهة عنكم أن نحل هذا  
 الشك بعد أن نقول في تقريره فإنه من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل والشك  
 يلزم هكذا أن كانت هذه كلها في علم الله سبحانه قبل أن تكون فهل هي في  
 حال كونها في علمه كما كانت فيه قبل كونها أم هي في علمه في حال وجودها على



غير ما كانت عليه في علمه قبل ان توجد فان قلنا انها في علم الله في حال وجودها  
على غير ما كانت عليه في علمه قبل ان توجد لزم ان يكون العلم القديم متغيرا  
وان يكون اذا خرجت من العدم الى الوجود قد حدث هناك علم زائد وذلك  
مستحيل على العلم القديم وان قلنا ان العلم بها واحد في الحالتين قبل فهل هي  
في نفسها أعني الموجودات المحادثة قبل ان توجد كما هي حين وجدت فسيجب  
ان يقال ليست في نفسها قبل ان توجد كما هي حين وجدت والا كان الوجود  
والمعدوم واحدا فاذا سلم الخصم هذا قيل له فليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود  
على ما هو عليه فاذا قال نعم قيل فيجب على هذا اذا اختلف الشيء في نفسه  
ان يكون العلم به مختلف والافقده علم على غير ما هو عليه فاذا يجب احدا من  
اما ان يختلف العلم القديم في نفسه او تكون الحادثات غير معلومة له وكلا  
الآخرين مستحيل عليه سبحانه ويؤكد هذا الشك ما يظهر من حال الانسان  
أعني من تعاقب عليه بالاشياء المعدومة على تقدير الوجود وتعاق العلم بها  
اذا وجدت فانه من البين بنفسه ان العلمين متغايران والا كان جاهلا بوجودها  
في الوقت الذي وجدت فيه وليس ينبغي من هذا ما جرت به عادة المتكلمين في  
الجواب عن هذا بان الله تعالى يعلم الاشياء قبل كونها على ما تكون عليه في حين  
كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بوجوده ووجوده فانه  
يقال لهم فاذا وجدت فهل حدث هناك تغير او لم يحدث وهو خروج الشيء  
من العدم الى الوجود فان قالوا لم يحدث فقد كبروا وان قالوا حدث هناك  
تغير قيل لهم فهل حدث هذا التغير معلوم للعلم القديم أم لا فيلزم الشك المتقدم  
وبالجملة فيعسر ان يتصور ان العلم بالشيء قبل ان يوجد والعلم به بعد ان يوجد علم  
واحد بعينه فهو هذا هو تقرير هذا الشك على ابلغ ما يمكن ان يقرر به على  
ما فاضناكم فيه وحل هذا الشك يستدعي كلاما طويلا لا انا هنا نقصده  
لانسكتة التي بها ينحل وقد رام أبو حامد حل هذا الشك في كتابه المرسوم

بالترافى بشئ ليس فيه منقح وذلك انه قال قولا معناه هذا هو انه زعم ان  
 العلم والمعلوم من المضاف وكما انه قد يتغير احد المضافين ولا يتغير المضاف  
 الاخر في نفسه كذلك يشبهه ان يعرض للاشياء في علم الله سبحانه اهني  
 ان يتغير في انفسها ولا يتغير علمه سبحانه بها ومثال ذلك في المضاف انه قد تكون  
 الاسطوانة الواحدة عينة ز يدثم تعود يسرته وز يد بعد لم يتغير في نفسه وليس  
 بصادق فان الاضافة قد تغيرت في نفسها وذلك ان الاضافة التي كانت عينة  
 قد عادت يسرة وانما الذي لم يتغير هو موضوع الاضافة اعني الحامل لها  
 الذي هو ز يد واذا كان ذلك كذلك وكان العلم هو نفس الاضافة فقد يجب  
 ان يتغير عند تغير المعلوم كما تتغير اضافة الاسطوانة الى ز يد عند تغيرها  
 وذلك اذا عادت يسرة بعد ان كانت عينة والذي ينحل به هذا الشك عندنا فهو  
 ان يعرف الحال في العلم القديم مع الوجود خلاف الحال في العلم المحدث مع  
 الوجود وذلك ان وجود الموجد هو علة وسبب لعلمنا والعلم القديم هو علة  
 وسبب للوجود فلو كان اذا وجد الموجد بعد ان لم يوجد حدث في العلم القديم  
 علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث للزم ان يكون العلم القديم معلولا للوجود  
 لا علة له فاذا واجب ان لا يحدث هنا لك تغيرا كما يحدث في العلم المحدث وانما  
 اتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث وهو قياس الغائب على  
 الشاهد وقد عرف فساد هذا القياس وكما انه لا يحدث في الفاعل تغير عند  
 وجود مفعوله اعني تغيرا لم يكن قبل ذلك كذلك لا يحدث في العلم القديم  
 سبحانه تغيرا عند حدوث معلومه عنه فاذا قد انحل الشك ولم يلزمنا انه اذا لم  
 يحدث هنالك تغير اعني في العلم القديم فليس بعلم الموجد في حين حدوثه  
 على ما هو عليه وانما لزم ان لا يعلم به علم يحدث الا بعلم قديم لان حدوث التغير في  
 العلم عند تغير الموجد وانما هو شرط في العلم المعلوم عن الموجد وهو العلم  
 المحدث فاذا العلم القديم انما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التي يتعلق

بها العلم المحدث لانه غير متعلق أصلاً كما حكى عن الفلاسفة انهم يقولون  
 لموضع هذا الشك انه سبحانه لا يعلم الجزئيات وليس الامر كما توهم عليهم  
 بل يرون انه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها  
 اذ كان علة لها لا معلولاً عنها كما الحال في العلم المحدث وهو ذاهب وغاية التنزيه  
 الذي يجب ان يعترف به فانه قد اضطر البرهان الى انه عالم بالاشياء لان  
 صدورها عنه انما هو من جهة انه عالم لا من جهة انه موجود فقط أو موجود  
 بصفة كذا بل من جهة انه عالم كما قال تعالى ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير  
 وقد اضطر البرهان الى انه غير عالم بهاباً لم هو على صفة العلم المحدث  
 فواجب ان يكون هنالك للوجودات علم آخر لا يكيف وهو العلم  
 القديم سبحانه وكيف يمكن ان يتصور ان المشائين من الحكماء يرون ان  
 العلم القديم لا يحيط بالجزئيات وهم يرون انه سبب الانذار في  
 المنامات والوحي وغير ذلك من أنواع الالهامات فهذا ما ظهر  
 لنا في وجه حل هذا الشك وهو امر لا مزية فيه  
 ولا شك والله الموفق للصواب والمرشد  
 للحق والسلام عليك ورحمة الله  
 وبركاته والله أعلم بالصواب  
 واليه المرجع  
 والمآب



قد تم بحول الله تعالى وقوته ( كتاب فلسفة ) الامام فرید العصر ووحيد الدهر  
 قدوة المحققين وعمدة المدققين العلامة ابن رشد الفيلسوف الشهير بالجامع  
 لكل مارق ووراق من البراهين الفلسفية التوحيدية المنطبقة على قواعد  
 الشرع الشريف كمال الانطباق بما يفيد دعوم الامة الاسلاميه كيف  
 لا وهو فرید في بابيه ولم ينسج مؤلف على منواله وكان الوسيلة العظمى في  
 اخراجه من حيز الخفاء الى عالم الظهور وبالطبع ( حضرة المحترم السيد الاكرم  
 الشيخ محمد البلتاجي ) عمدة منشاء عاصم بالبحر الصغير بمديرية الدقهلية فلا زال  
 انشر المعارف افعلا واسكلا مكرمة محلا وذلك بالمطبعة العلمية بمحروسة  
 مصر القاهرة العزيزة بجوار الجامع الازهر لازال العلم به ينشر  
 ادارة المعترف بالبحر والتقصير ( السيد عمر هاشم الكني  
 المشمول بعناية المولى القدير جعل الله مساه  
 وبلغه مطلوبه ومناه ) في شهر رمضان  
 المكرم سنة ١٣١٣ هجرية  
 على صاحبها افضل  
 الصلاة وازكى  
 التحية

